Études sur le rituel funéraire des anciens Égyptiens, par Rougé.

PJ1557
.R85

10.16.88

Library of the Theological Seminary,

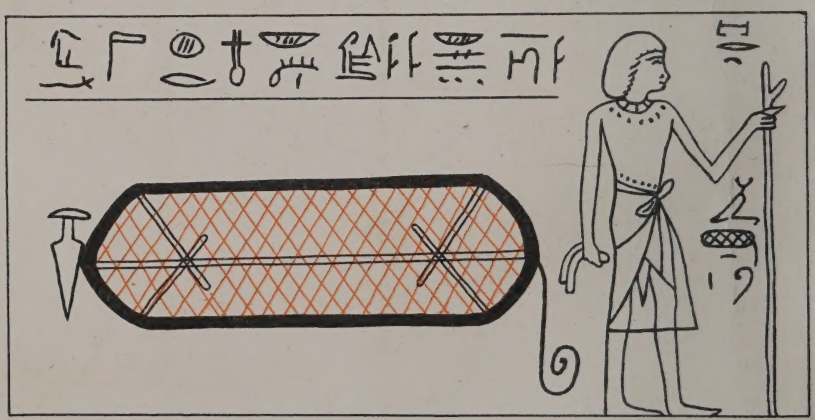
PRINCETON, N. J.

Division PJ1557

Section .R85

N° 4.

N° 2

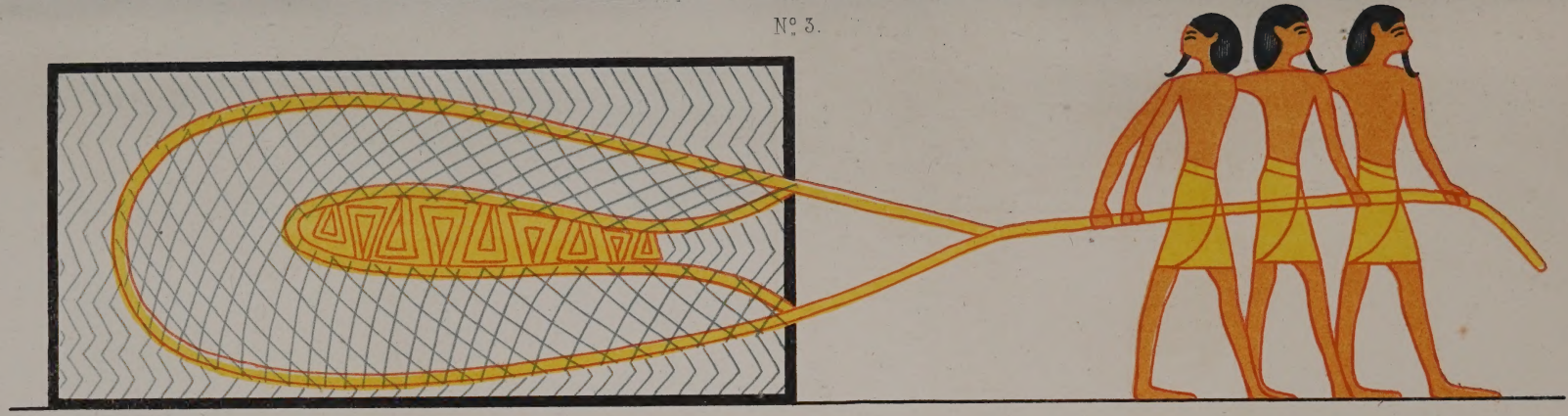


Ch. Walterlith. Imp. Leme

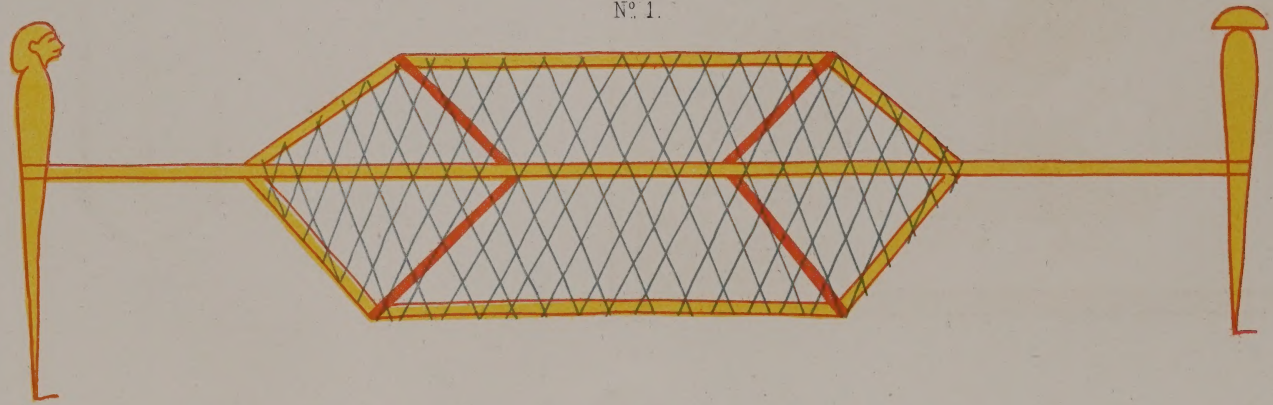
# RITVEL FVNÉRAIRE DES EGYPTIENS

Vignettes inédites.

N° 3.



N° 1.



Ch. Walter lith.

Imp Lemercier.

# RITVEL FVNERAIRE DES EGYPTIENS

Vignettes inédites.

Th. Devéria del. Imp. Lemercier, Paris.

# RITVEL FVNÉRAIRE DES ÉGYPTIENS

Vignettes du Chapitre XVII *(Papyrus Cadet.)*

# ÉTUDES

SUR LE

# RITUEL FUNÉRAIRE

## DES ANCIENS EGYPTIENS.

PARIS. IMPRIMERIE DE PILLET FILS AINÉ

RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 5

# ÉTUDES

SUR LE

# RITUEL FUNÉRAIRE

## DES ANCIENS ÉGYPTIENS.

PAR M. LE VICOMTE EMMANUEL DE ROUGÉ.

Library of Princeton Theological Seminary
10.16.88

PARIS

AUX BUREAUX DE LA *REVUE ARCHÉOLOGIQUE*

**LIBRAIRIE ACADÉMIQUE — DIDIER et Ce**

QUAI DES AUGUSTINS, 35.

1860.

Droits de traduction et de reproduction réservés.

# ÉTUDES

SUR LE

# RITUEL FUNÉRAIRE

## DES ANCIENS ÉGYPTIENS

### I

Quoique la science n'ait pas encore réussi à populariser en France les principales découvertes dues à Champollion et à ses successeurs, je pense que tous les archéologues ont entendu nommer le *Rituel funéraire des anciens Égyptiens*. On sait que l'on trouve souvent avec les momies des rouleaux de papyrus couverts d'écritures de différentes espèces, et il a été facile de reconnaître que ces manuscrits ne contiennent ordinairement que des copies plus ou moins complètes d'un même livre. Les tableaux et les vignettes qui décorent chaque page, dans les plus beaux exemplaires, avaient dès ses débuts attiré l'attention de l'illustre fondateur de l'école hiéroglyphique, et lorsque ses progrès lui eurent permis de traduire çà et là quelques phrases des légendes servant de commentaire aux figures, l'importance de ce monument religieux lui fut révélée tout entière. Champollion reconnut d'abord, par une étude approfondie des tableaux, que les croyances égyptiennes sur les destinées de l'âme après la mort formaient le sujet essentiel du livre. Il est certain que le sens de plusieurs scènes s'offrait comme de lui-même à l'investigateur. On remarque, par

exemple, dans la première vignette, le transport solennel de la momie et la procession qui l'accompagnait au tombeau; elle apparaît également, dans d'autres vignettes, étendue sur son lit funèbre; quelques-unes des figures groupées dans le tableau du pèsement de l'âme et de son jugement peuvent aussi recevoir une interprétation facile.

A une époque plus avancée dans la période successive de ses découvertes, Champollion entreprit une reconnaissance générale du livre funéraire, et les phrases citées dans sa grammaire montrent qu'il avait étendu son travail à toutes les parties du *Rituel* et en avait traduit de nombreux fragments. Les manuscrits laissés par ce savant prouvent néanmoins que le texte d'aucun chapitre n'avait été soumis par lui à une analyse approfondie, et qu'il n'avait tenté sur aucun morceau considérable une traduction suivie, que l'état de la science ne lui permettait pas encore. On voit, par ces manuscrits et par les citations de la grammaire, qu'il avait divisé le *Rituel funéraire* en trois parties; mais je crains qu'il ne faille abandonner maintenant cette division, qui ne repose que sur une première vue trop superficielle.

On admet généralement aujourd'hui que le *Rituel*, dans sa forme dernière et complète, n'est qu'une compilation formée de textes plus ou moins anciens et provenant peut-être de diverses écoles La réunion des cent soixante-cinq parties que l'on trouve dans l'exemplaire de Turin, écrit en hiéroglyphes, et dans les papyrus les plus volumineux du style hiératique (ou cursif), ne remonte pas très-haut. On n'a pas trouvé jusqu'ici un seul manuscrit du *Rituel* conçu sur ce dernier modèle et dont le style annoncerait une antiquité supérieure au règne de Psammétik I^er^. Les chapitres, toujours beaucoup moins nombreux, étaient anciennement disposés dans un ordre différent, et variable suivant les lieux et les époques. L'histoire comparée des rédactions de ce livre sacré sous les diverses dynasties reste à faire en entier; nous nous bornerons aujourd'hui à constater cette variété. Il est très-probable néanmoins que des partisans aussi fanatiques de l'antiquité que le furent toujours les prêtres égyptiens, n'auront pas admis légèrement dans leur canon des livres trop modernes ou dépourvus d'autorité. Si l'on en excepte les chapitres 162, 163, 164 et 165 (1), qui me paraissent des additions successives,

(1) Ces chiffres répondent aux numéros qui désignent les parties du *Rituel* de Turin, dans l'édition publiée par la lithographie, par les soins de M. Lepsius, sous le titre de *Todtenbuch*, etc. Leipzig, 1842.

on peut constater dans tout le *Rituel* une grande unité de style et de langage, et les formes grammaticales, comparées à celles des fragments littéraires écrits dans les quatorzième et quinzième siècles avant notre ère, annoncent une extrême antiquité. Nous possédons des monuments funéraires antérieurs à l'invasion des pasteurs et sur lesquels des fragments importants du *Rituel* ont été transcrits; ce sont des témoins encore vivants de l'ancienneté des principales doctrines et des textes qui les contiennent. C'est ainsi qu'un cercueil de la douzième dynastie avait reçu pour décoration le texte du chapitre intitulé : *De la vie après la mort.*

Lorsque Champollion eut indiqué le *Rituel funéraire* comme devant former la base des études sur la religion des Égyptiens, et après qu'il eut donné dans sa grammaire la traduction de plusieurs phrases appartenant aux diverses parties du livre, les savants qui se consacraient à l'étude des mythologies comparées comprirent promptement la valeur d'un monument qui allait ouvrir à leurs études une mine aussi féconde en documents originaux. Mais Champollion mourut, et les archéologues se sont souvent étonnés que ses disciples leur aient si longtemps laissé désirer la suite des travaux entrepris sur ce riche terrain. Peut-être ne sera-t-il pas inutile, pour justifier à leurs yeux nos délais, d'expliquer les difficultés qui arrêtaient le traducteur consciencieux du *Rituel.*

La première sorte de ces difficultés est toute matérielle : la comparaison des manuscrits fait bien vite reconnaître à l'égyptologue exercé l'extrême incorrection des textes tracés en hiéroglyphes; les textes cursifs (ordinairement nommés *hiératiques*) ne sont pas eux-mêmes exempts de reproches. Nos musées possèdent de magnifiques exemplaires de l'ancien style qui sont toujours écrits en hiéroglyphes linéaires disposés en colonnes; malheureusement les tableaux et les vignettes semblent y jouer le rôle principal; l'écrivain a passé fréquemment des mots, des phrases, des demi-chapitres tout entiers; il semble n'avoir eu d'autre but que de remplir matériellement sa page, dans un travail qui, une fois acheté à l'occasion des funérailles et déposé avec la momie, ne devait jamais être contrôlé par les regards d'aucun homme vivant. Les transcriptions opérées entre les manuscrits des diverses sortes d'écritures devinrent une autre source d'inexactitudes. Ainsi le bel exemplaire hiéroglyphique de Turin est rempli d'erreurs qui prouvent suffisamment que le copiste travaillait d'après un manuscrit cursif; son calame exercé le transcrivait en beaux hiéroglyphes, mais cet excellent calligraphe n'était pas un savant; on remarque en effet que les signes qui, dans l'écri-

ture cursive, se ressemblent jusqu'à la confusion sont précisément ceux qui ont donné lieu à des méprises. Vers l'époque des Ptolémées, où furent écrits la plupart de nos *Rituels* complets, le copiste capable de comprendre suffisamment le texte sacré pour l'écrire avec correction était une exception; les exemplaires parfaits devaient être assez rares, et l'écrivain se tirait d'affaire, vis-à-vis d'un texte corrompu, par un singulier artifice : il inscrivait à la suite les unes des autres toutes les versions douteuses d'un même mot ou d'un même nombre de phrases, en les séparant seulement par les mots *ke ṭat* (*autrement dit*). Plus le texte devient mystérieux et difficile à pénétrer, et plus ces défauts se multiplient. Il est donc impossible d'entreprendre la traduction d'une partie du *Rituel* avec des chances sérieuses de succès, sans avoir comparé un certain nombre de manuscrits et sans avoir fait une sorte d'étude historique sur l'âge des variantes et leur autorité. Mais on appréciera facilement le temps que nécessitent des préliminaires aussi minutieux; il faudra souvent épuiser plusieurs musées avant de réunir les matériaux nécessaires à l'intelligence d'un seul chapitre.

Le second ordre de difficultés est, à mon avis, bien plus grave encore : indépendamment de l'état imparfait de la science du déchiffrement, qui forcera l'archéologue de bonne foi à laisser des lacunes dans sa traduction, il doit lutter contre les obscurités d'un style chargé d'allusions et de figures, et rendu mystérieux à dessein. Les Égyptiens n'exposent jamais leurs doctrines que sous le voile, très-épais pour nous, de symboles et d'allégories dont la clef ne peut être saisie qu'après de longues études spéciales. L'égyptologue le plus exercé à la traduction des inscriptions historiques reconnaîtra bientôt qu'il n'a fait qu'un premier pas, s'il réussit à traduire le mot à mot de quelques colonnes du *Rituel*. La plupart des phrases peuvent lui paraître ou dépourvues d'intérêt ou sans relation visible entre elles. S'il parvient au contraire à découvrir le véritable sens, toujours sérieux et souvent profond que renferment les allégories du style sacré, le lien des idées deviendra sensible et le dessin apparaîtra. Le travailleur patient sera souvent dédommagé de ses efforts en démêlant, à travers tous ces détours, les traces d'une doctrine éminemment élevée sur les grands objets qui ont toujours préoccupé l'homme avide de croyances religieuses, curieux de son origine et inquiet de sa destinée future.

L'unité d'un être suprême existant par lui-même, son éternité, sa toute-puissance et la génération éternelle en Dieu; la création du monde et de tous les êtres vivants attribuée à ce Dieu suprême;

l'immortalité de l'âme, complétée par le dogme des peines et des récompenses; tel est le fond sublime et persistant qui, malgré toutes les déviations et toutes les broderies mythologiques, doit assurer aux croyances des anciens Égyptiens un rang très-honorable parmi les religions de l'antiquité.

Il est impossible d'attribuer l'adoption de ces doctrines à l'influence du séjour des Hébreux dans la basse Égypte: l'antiquité des principales parties du *Rituel* est bien supérieure à cette époque. Nous possédons même aujourd'hui des exemplaires beaucoup plus anciens que le règne de *Ramsès II*, le contemporain de Moïse. Un *Rituel* du British-Museum a été écrit pour un officier de *Séti I*[er], père de *Ramsès II :* son style le fait classer sans hésitation auprès de plusieurs manuscrits répandus dans nos divers musées, mais non pas comme un des plus anciens. Nous avons dit plus haut que des monuments du premier empire attestaient déjà l'existence de divers chapitres de notre *Rituel.*

Il ne serait donc pas conforme aux règles d'une saine critique d'envisager le fond des doctrines qui ressortiront de ces études comme un produit successif des âges, ou comme un fruit dont l'honneur appartiendrait aux efforts de l'esprit philosophique répandu parmi les prêtres et les lettrés de la cour des Pharaons; c'est un fond traditionnel, consacré par des symboles dont l'adoption paraît remonter au premier berceau du peuple égyptien. Les prêtres le reconnaissaient eux-mêmes, ils n'avaient rien inventé; cette science dans les choses divines, qui a excité l'admiration des plus grands esprits de la Grèce, n'était chez eux que de la tradition, et la seule supériorité que s'attribuaient les maîtres de Thalès, de Pythagore et de Platon, c'était d'avoir conservé fidèlement les leçons de l'antiquité.

Le titre de *Rituel funéraire* a été donné par Champollion au livre qui va nous occuper; on en a contesté la justesse, et M. Lepsius a proposé le nom de *Todtenbuch* ou *Livre des morts.* Cependant l'appellation proposée par Champollion nous paraît pouvoir être conservée. En effet, plusieurs chapitres du livre contiennent des prescriptions pour certaines parties des funérailles; d'autres prières sont formellement indiquées comme devant être récitées pendant la cérémonie de la sépulture. Quoique les paroles soient ordinairement mises dans la bouche du défunt, elles étaient certainement récitées pour lui par les assistants; on voit même, dans la première vignette du livre, un prêtre qui lit le formulaire sur un volume qu'il tient déployé entre ses mains. Enfin des clauses ajoutées à la fin de plu-

sieurs chapitres importants attachent des avantages dans l'autre monde, et même sur la terre, à la connaissance des symboles et à l'accomplissement des prescriptions exposées dans les textes qui les précèdent. Tout cet ensemble justifie suffisamment, suivant nous, le titre choisi par Champollion. Quant aux Égyptiens, les titres du chapitre 1er et du chapitre 163 combinés montrent que l'ouvrage était désigné chez eux par le nom de *Livre de la manifestation au jour*. On entendait par ces mots l'ensemble des circonstances qui devaient amener la transformation lumineuse de l'âme, proclamée juste par la sentence d'Osiris.

A prendre le *Rituel funéraire* dans ce que l'on peut nommer l'édition des derniers temps, il est raisonnable de croire qu'un certain ordre a présidé à l'arrangement des chapitres, devenu constant. Il y a nécessairement des répétitions, et l'on trouve des passages et même des chapitres entiers qui reproduisent les mêmes phrases; c'est à quoi l'on pouvait s'attendre dans une collection de ce genre. Nous essayerons de rechercher ce que peut signifier la composition de certains groupes de chapitres, et pour donner une première idée générale des matériaux réunis dans le *Rituel*, nous commencerons ces études par la traduction de tous les titres des chapitres, avec une explication sommaire des tableaux qui les accompagnent.

## II

L'exemplaire de Turin, lithographié sous la direction de M. Lepsius, contient cent soixante-cinq numéros (chapitres ou tableaux); cette division est commode comme exempte de tout système, et nous l'emploierons pour nos citations.

Champollion, dans sa division méthodique du *Rituel*, composait la première partie avec les quinze premiers chapitres; nous croyons cette division conforme à l'intention des hiérogrammates, car ils ont terminé cette portion par une vignette verticale qui interrompt le texte et coupe habituellement tout le manuscrit : elle contient des scènes relatives au texte du chapitre 15. Les quatorze premiers chapitres sont couronnés par une même vignette et par un même titre, qui sert d'introduction au livre tout entier.

1 — « Commencement des chapitres (1) de la manifestation au

(1) *Re*, portion ou chapitre ; d'autres divisions sont nommées *scha*, livre.

« jour. De la résurrection des mânes (1) dans *Ker-neter* (2). « On le dit le jour de l'ensevelissement. Que l'Osiris (3) « *un tel*, fils de *une telle*, le justifié, avance dans sa mani- « festation. »

2 — « Chapitre de la manifestation au jour, de vivre après la « mort. »

3 — « Autre chapitre semblable à celui-ci. »

4 — « De traverser vers les chemins du ciel. »

5 — « Qu'il n'est accordé à personne (de faire des travaux?) dans « *Ker-neter*. »

6 — « De faire des figurines (pour les travaux?) dans *Ker-neter*. »

7 — « De traverser les régions d'*Apap* (4), qui sont vides. »

8 — « De quitter l'*Amenti* dans le jour. »

9 — « De quitter l'*Amenti* dans le jour, d'éviter *Ammah* (5). »

10 — « D'être manifesté dans la justification. »

11 — « D'être manifesté devant ses ennemis dans *Ker-neter*. »

12 — « Que l'Osiris *N.* avance dans la manifestation. »

13 — « (Même titre). »

14 — « D'effacer la souillure dans le cœur de l'Osiris *N.* le jus- « tifié. »

La vignette commune à ces chapitres est remplie par la procession funéraire. Les parents et les pleureuses ouvrent la marche; on traîne ensuite les coffrets funéraires et la barque où la momie repose dans son cercueil. Un prêtre conduit une génisse devant la momie et huit autres personnages portent des enseignes sacrées. Un veau bondit devant sa mère, symbole de la nouvelle naissance qui doit donner la vie éternelle au défunt. Les sacrifices et les monceaux d'offrandes sont accumulés en sa faveur; le prêtre lit le formulaire sur un volume déployé entre ses mains. La momie, debout,

(1) Les morts sont désignés sous plusieurs noms : ici le terme *sechu*, que je rends par mânes, signifie celui qui est devenu un esprit.

(2) *Ker-neter*, ou la demeure divine inférieure; c'est le nom le plus ordinaire du séjour des morts, qui étaient censés y entrer, comme le soleil, par l'*Amenti*, l'occident.

(3) Le défunt s'identifiait à Osiris pour être justifié par la protection de ce dieu ; il prend, dans tout le *Rituel*, le titre de l'Osiris *un tel* le justifié.

(4) *Apap*, qui signifie le gigantesque, est le nom du grand serpent ennemi du soleil.

(5) *Ammah* est le nom d'une des demeures funestes de l'enfer.

entre les bras d'Anubis, reçoit un flot de libation purifiante, ce qui se rapporte au chapitre 14. La stèle funéraire, gravée au nom du défunt, et le tombeau où la momie va reposer terminent cette scène, où les anciens manuscrits présentent de très-nombreuses variantes. Le défunt agenouillé adresse ensuite au dieu *Ra* les hymnes qui forment le sujet du chapitre 15 :

15 — « Adoration à *Ra*, *Armachou* (1), lorsqu'il luit à l'horizon « oriental du ciel. »

« Adoration à *Ra*, lorsqu'il se couche dans la montagne « de vie. »

« Adoration à *Toum* (2), lorsqu'il se couche dans la mon- « tagne de vie. »

Le tableau dont nous avons déjà parlé semble ici marquer une division; ces quinze premiers chapitres paraissent former un tout complet, puisqu'ils se terminent par la vue de la lumière qui était le *plérome*, ou le but de tout le pèlerinage infernal. La voûte céleste détermine le lieu où étaient placées les quatres scènes du tableau. Dans la première, les défunts reçoivent les offrandes de leur famille. La seconde se compose du soleil levant, adoré par huit esprits, représentés par des singes cynocéphales. Dans la troisième, les défunts vénèrent la lumière que déverse le soleil placé à égale distance de l'orient et de l'occident. Dans le tableau supérieur, le défunt est introduit dans la barque divine et il est admis à y adorer le dieu de la lumière représenté sous ses trois formes principales, *Ra*, *Atoum* et *Cheper* ou le générateur; cette dernière forme, symbolisée par le scarabée, paraît occuper la place d'honneur.

17 — (Le titre est au pluriel). « Chapitres de la résurrection des « mânes; que le défunt est manifesté; qu'il arrive dans « *Ker-neter* et fait partie de la suite d'Osiris; qu'il est « nourri des mets d'*Ounnowre* (3) le justifié; qu'il appa- « raît au jour; qu'il prend toutes les formes qu'il désire..... « que l'âme vivante de l'Osiris *N*, le justifié et le dévoué « aux grands dieux de l'Amenti, est admise dans la de- « meure de la Sagesse, après son arrivée. . . . . « . . . . . »

(1) *Ra* est le nom du soleil lumineux; *Armachou* signifie le dieu des deux zones, il s'applique ordinairement au soleil levant.

(2) *Toum* ou *Atoum* sont des noms appliqués au soleil et spécialement au soleil de la nuit, qui était censé antérieur au soleil du jour ou *Ra*.

(3) *Ounnowre* ou l'*être bon* par excellence, nom d'Osiris.

Ce chapitre, sorte de formulaire d'initiation, ne paraît pas se relier directement à ce qui précède ou à ce qui suit, si ce n'est comme instruction préalable et nécessaire à l'âme du défunt pour la validité de ses invocations. Nous en donnerons la traduction complète, car il nous a paru le plus important de tout le *Rituel*.

18 — Ce chapitre n'a pas de titre dans les manuscrits que j'ai sous les yeux. Il contient une invocation adressée à Thoth pour la justification du défunt, en mémoire de la justification d'Osiris, proclamée par Thoth dans dix stations successives. Il se relie aux deux chapitres suivants, qui roulent sur le même thème. Les vignettes montrent le défunt invoquant successivement les dieux qui gouvernent chacune des stations.

19 — « Chapitre de la couronne de justification. »

Sans vignette. Quelques manuscrits, plus anciens que celui de Turin, ont ici une couronne tressée en feuillage et posée sur un socle devant le dieu *Atmou;* le défunt est figuré adorant ce personnage divin. La vignette ci-jointe est tirée du papyrus N° 3079, musée du Louvre.

20 — « Autre chapitre de la couronne de justification. »

Sans vignette dans le *Rituel* de Turin. Le papyrus N° 440

du musée du Louvre, me fournit pour ce chapitre la vignette suivante, analogue à la précédente.

21 — « Que la bouche est donnée à celui qui est dans *Ker-neter*. »

Vignette : Le défunt, tenant un vase, tend une tête de bélier à un personnage debout et orné d'une longue coiffure, qui peut figurer l'initiateur.

22 — « Autre chapitre. De donner la bouche à celui qui est dans « *Ker-neter*. »

Vignette : Le même personnage assis sur un fauteuil.

23 — « Que celui qui est dans *Ker-neter* ouvre la bouche. »

Le même personnage debout, le défunt lui parle; sa main gauche soutient un vase.

24 — « Que celui qui est dans *Ker-neter* apporte les paroles sa- « crées. »

Vignette : Le défunt en présence du même personnage.

25 — « Qu'il lui est accordé (de donner des ordres?). »

Le personnage à longue coiffure tient à la main un volume; le défunt est debout devant lui.

Les chapitres 21-25 se rapportent tous à une sorte de préparation pour prononcer les paroles sacrées. Le groupe suivant, 26-30, a pour objet le cœur de l'homme. Les textes sacrés semblent distin-

guer deux cœurs, *het* et *hati* (1). *Hati* possède le principe actif de la vie; *het* paraît n'être que la substance matérielle, le récipient. Le cœur, dans l'embaumement, était traité à part; mis sous la garde spéciale du génie nommé *Tiumautew*, il était censé conserver le principe de la vie, et le défunt ressuscitait lorsqu'on lui rendait son cœur.

26 — « Chapitre de donner le cœur à celui qui est dans *Kerneter*. »
Vignette : Le défunt, à genoux, tient son cœur sur sa main et parle à son âme, figurée par l'épervier à tête humaine.

27 — « Que le cœur (*het*) ne soit pas ôté à celui qui est dans *Ker-*
« *neter*. »
Vignette : Le défunt, à genoux et tenant son cœur, invoque les quatre génies funéraires, protecteurs des viscères.

28 — « Que le cœur (*hati*) ne soit pas ôté à celui qui est dans
« *Ker-neter*. »
Vignette : Le défunt vénère un personnage à tête humaine, assis sur un socle. On voit devant lui le vase, symbole du cœur, placé sur le support d'honneur et entouré d'un enroulement en forme de cœur.

29 — « Que le cœur ne soit pas enlevé à celui qui est dans *Ker-*
« *neter*. »
Sans vignette.

30 — « Que le cœur de celui qui est dans *Ker-neter* ne soit pas
« éloigné de lui. »
Vignette : Le défunt debout, vénère un scarabée, symbole de la génération divine qui doit lui rendre la vie après sa mort.

Les onze chapitres, de 31 à 42, sont tous consacrés aux combats que l'âme avait à soutenir contre des animaux fantastiques répandus dans les régions célestes; le défunt y apprend les paroles sacrées à l'aide desquelles il doit obtenir la victoire. Les vignettes le représentent successivement dans chacun de ces combats; son arme est une longue lance terminée par un dard.

31 — « Chapitre de repousser les crocodiles; que celui qui est dans
« *Ker-neter* s'empare des paroles sacrées. »

(1) *hati* et seul (*het?*). Ils sont souvent confondus; mais, dans certains passages, on les met en parallélisme ou en opposition.

32 — « De repousser les crocodiles; que l'esprit (1) qui est dans « *Ker-neter* s'empare des paroles sacrées. »

Les premiers crocodiles ont, dans la vignette, la tête retournée, ce que les Égyptiens regardaient comme le symbole d'une chose impossible dans la nature.

33 — « De repousser tous les serpents. »

34 — « Que celui qui est dans *Ker-neter* ne soit pas mordu par « l'avaleur de têtes. »

Sans vignette.

35 — « Que celui qui est dans *Ker-neter* ne soit pas dévoré par les « serpents. »

36 — « De repousser la tortue. »

37 — « De repousser les deux *méri* (deux vipères).

38 — « De vivre par l'air dans *Ker-neter;* il est dit pour repousser « les deux *méri.* »

39 — « De repousser *Rewrow* dans *Ker-neter.* »

On voit par la vignette que *Rewrow* est le grand serpent qui, dans le texte, reçoit ordinairement le nom d'*Apap, ennemi du soleil.*

40 — « De repousser celui qui dévore l'âne. »

C'est un serpent qui mord un âne couché.

41 — « Que celui qui est dans *Ker-neter* repousse (les plaies?) »

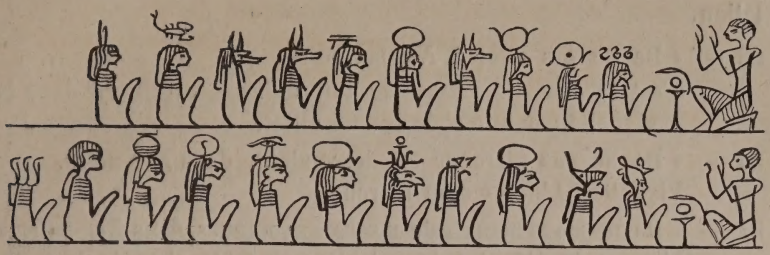
La vignette représente l'homme combattant un serpent qui semble dévorer un morceau de chair attaché aux côtes.

42 — « De repousser les maux et les souillures; de repousser (les plaies?) dans *Ker-neter.* »

C'est dans ce texte que le défunt assimile chacun de ses membres à ceux des divers dieux; ayant ainsi divinisé toute sa substance, il espère échapper aux conséquences de la mort. Le *Rituel* de Turin n'a pas de vignette pour ce chapitre. On trouve souvent dans les beaux exemplaires la série de tous les dieux auxquels chacune des

(1) *chu*, esprit, c'est l'un des noms des mânes des défunts; il paraît tiré du radical *chu*, lumière.

parties de l'homme est assimilée. (La vignette que nous donnons ici est tirée du papyrus du musée du Louvre, N° 3079.)



Un nouveau groupe de onze chapitres, 43-53, me paraît avoir pour but de réunir tout ce qui se rapportait aux maux qui accableront les méchants après la mort, et que l'âme justifiée doit au contraire éviter.

43 — « Que celui qui est dans *Ker-neter* n'ait pas la tête coupée. »
Vignette : Le défunt marchant vers trois personnages portant des sceptres.

44 — « De ne pas mourir une seconde fois dans *Ker-neter* (1). »
Vignette : Le défunt s'avançant vers un petit édifice.

45 — « De ne pas éprouver la corruption dans *Ker-neter*. »
La vignette montre la momie dans les bras d'Anubis, son protecteur spécial.

46 — « De n'éprouver aucun dommage pendant sa vie dans *Ker-*
« *neter*. »
Vignette : Le défunt marchant.

47 — « Que celui qui est dans *Ker-neter* ne soit pas détourné de sa
« demeure. »
Vignette : Un édifice; à droite, l'âme du défunt; à gauche, l'oiseau *Vennou* (phénix), symbole de l'accomplissement de la période infernale.

48 — « D'avancer dans la manifestation. »
Vignette : Le défunt marchant

49 — « D'être manifesté contre ses ennemis dans *Ker-neter*. »
Même vignette.

(1) Les réprouvés étaient condamnés à une seconde mort; Horus est représenté coupant la tête aux condamnés.

Ces deux chapitres, qui ne sont que des répétitions des chapitres 10 et 11, paraissent troubler l'ensemble *des choses à éviter;* peut-être ne sont-ils en cet endroit que par suite d'une interpolation.

50 — « De ne pas aller à *Nemma.* »
C'est le nom de l'échafaud infernal, qui est figuré dans la vignette par une épée sur un billot.

51 — « De ne pas marcher en descendant, dans *Ker-neter.* »
Vignette : L'homme en marche

52 — « De ne pas se nourrir de choses corrompues, dans *Ker-neter.*»
L'image du défunt a devant elle une table chargée de mets.

53 — « De ne pas manger de choses corrompues, de ne pas boire « d'ordures, dans *Ker-neter.* »

Les chapitres 54-65 sont consacrés aux faveurs qui attendent les âmes vertueuses; les cinq premières vignettes montrent le défunt tenant la voile enflée, symbole de l'air.

54 — « Chapitre d'accorder des souffles à celui qui est dans *Ker-*
« *neter.* »

55 — « Autre chapitre. »

56 — « Autre chapitre. »

57 — « Chapitre de respirer les souffles, de posséder les eaux dans « *Ker-neter.* »

58 — « Même titre. »

59 — « De boire les eaux. »
Le défunt, assis sur un fauteuil, reçoit dans le creux de sa main l'eau que la déesse du ciel lui verse du haut d'un sycomore.

60 — « Autre chapitre. » (Même sujet.)

61 — « Autre chapitre. »

62 — « Autre chapitre. »

63 — « De boire les eaux et de n'être pas desséché par le feu. »
Vignette : Le défunt verse l'eau d'un vase auprès d'une grande flamme.

64 — « Chapitres de la manifestation au jour, en un seul cha-
« pitre. »

Plusieurs bons exemplaires ont un titre plus complet et qui semble relier ce chapitre aux suivants, comme pour en former un

groupe; il est ainsi conçu : « Connaissance des chapitres de la ma-« nifestation au jour, chapitre par chapitre. »

Vignette : Le défunt marchant vers un disque solaire qui déverse ses rayons lumineux devant lui. Ce texte, très-curieux, mais difficile à comprendre, se rapporte à la transfiguration lumineuse de l'âme justifiée. Nous en donnerons une traduction complète.

65 — « Chapitre de la manifestation au jour, de maîtriser ses en-« nemis. »

Vignette : L'homme en marche.

66 — « De la manifestation au jour. »

Vignette : Même figure.

67 — « D'ouvrir à la suite; autrement dit, de sortir à la suite. »

Vignette : Même figure.

68 — « De la manifestation au jour. »

Vignette : Le défunt approche d'une chapelle où se trouve la déesse Hathor.

69 — « Autre chapitre. »

Sans vignette dans le manuscrit de Turin; celle qui suit est tirée du musée du Louvre, papyrus N° 3079; elle est analogue à la précédente.

70 — « Autre chapitre. » Sans vignette.

71 — « De la manifestation au jour, de repousser les maux; que « celui qui est dans *Ker-neter* ne soit pas saisi.»

La vignette représente une vache nommée *Méhur*, qui désigne le point du ciel où le soleil était censé renouveler sa naissance. Un épervier embaumé déploie ses ailes; c'est un nouveau symbole de la vie renaissant de la mort.

72 — « De la manifestation au jour, d'éviter *Ammah*. »
Vignette : Le défunt invoquant deux divinités à tête humaine. Ce chapitre se trouve fréquemment gravé sur les sarcophages, conformément à une prescription contenue dans la rubrique qui le termine.

73 — « D'éviter *Ammah*, dans le jour de quitter l'*Amenti* (1). »
Vignette : L'homme en marche.

74 — « D'ouvrir les jambes et d'être manifesté dans le monde. »
Vignette : L'homme suit un serpent posé sur deux jambes humaines.

75 — « De marcher vers *An* et d'y prendre demeure. »
Vignette : L'homme marchant vers le symbole de la ville d'*An* ou Héliopolis.

Ce chapitre, dans lequel l'âme arrive à Héliopolis, comme le phénix, symbole du soleil, à l'accomplissement de sa période, me paraît terminer l'ensemble des textes plus spécialement consacrés à la *manifestation au jour*, c'est-à-dire au plérôme de l'âme qui devait couronner ses courses dans le ciel nocturne par une transfiguration lumineuse.

Les chapitres 76-88 réunissent les divers types ou transformations que l'âme vertueuse pouvait choisir à son gré pendant le cours de son voyage infernal.

76 — « De prendre toutes les formes qu'il peut désirer. »
Vignette : L'homme en marche.

77 — « De prendre la forme de l'épervier d'or. »
Vignette : L'épervier portant le fouet sacré.

78 — « De prendre la forme de l'épervier divin. »
Vignette : L'épervier perché sur un œuf; l'emblème pend sur son dos.

79 — « De prendre la forme du chef des princes. »
Vignette : L'homme en marche, en face de trois personnages portant des sceptres.

80 — « De prendre la forme du dieu; de prendre l'heure, autre-« ment dit, le chemin des ténèbres. »

(1) Les défunts étaient censés entrer dans les enfers par l'occident, à la suite du soleil ; de là le nom d'*Amenti*, occident, donné au séjour des âmes.

Vignette : L'homme et Osiris, séparés par un disque rayonnant.

81 — « De prendre la forme du lotus. »
Vignette : Une tête humaine sortant d'une fleur de lotus.

82 — « De prendre la forme de *Ptah*, de manger les pains, de boire « les liqueurs, de..... étant vivant dans *An* (Héliopolis). »
Vignette : Le dieu *Ptah*, sous ses emblèmes ordinaires.

83 — « De prendre la forme du *Vennou*. »
L'oiseau peint dans la vignette a exactement la ressemblance d'un vanneau et la ressemblance des noms n'est peut-être pas fortuite. Nous aurons souvent occasion de revenir sur le symbolisme attaché au *Vennou*, qui paraît être le type de la légende du phénix.

84 — « De prendre la forme du *Schenschen*. »
Vignette : Un oiseau de la famille des échassiers.

85 — « De prendre la forme de l'âme, de ne pas entrer dans (la « prison?) : il n'arrivera aucun mal à celui qui en est « instruit. »
La forme de l'âme est ici celle d'un épervier à tête humaine.

86 — « De prendre la forme d'une hirondelle. »
Vignette : Une hirondelle.

87 — « De prendre la forme de *Sata*. »
Vignette : Une vipère à tête humaine.

88 — « De prendre la forme de *Sevek*. »
Vignette : Un dieu de forme humaine avec la tête d'un crocodile.

La série des chapitres suivants me semble comprendre des sujets variés, et je ne vois pas clairement quel lien les rassemble en cet endroit du livre.

89 — « Chapitre de réunir l'âme à son corps, dans *Ker-neter*. »
La vignette représente l'épervier à tête humaine (l'âme), volant vers sa momie, qui repose sur le lit funèbre; elle lui apporte le signe de la vie ☥ (1).

90 — « De donner la parole à celui qui est dans *Ker-neter*. »

(1) Cette scène est souvent reproduite dans de jolis groupes de serpentine verte où le défunt, reposant à côté de sa femme, est visité par son âme.

Vignette : L'homme est debout devant le dieu Thoth, « le « seigneur des paroles divines. »

91 — « De ne pas renfermer l'âme de celui qui est dans *Ker-neter*. »
Vignette : Le défunt marche à côté de son âme, qui vole librement.

92 — « D'ouvrir à son âme, à son ombre; de sortir au jour, d'être « maître de ses jambes. »
Vignette : Le défunt ouvre une cellule d'où son âme s'envole.

93 — « De n'être pas amené vers l'orient dans *Ker-neter*. »
Vignette : L'homme invoque un dieu qui vogue vers le symbole de l'orient, en retournant la tête.

94 — « De demander à Thoth la palette et l'écritoire. »
Vignette : Thoth reçoit l'hommage du personnage qui porte ces deux objets.

95 — « D'ouvrir le lieu où est Thoth. »
Vignette : L'homme devant le dieu Thoth.

96 — « D'ouvrir le lieu où est Thoth, de devenir un esprit lumi- « neux dans *Ker-neter*. »
Sans vignette. Le chapitre suivant lui est souvent joint sans interruption.

97 — Sans titre; le texte commence par ces mots : « Paroles pour « la barque. »
Sans vignette.

98 — « D'arriver à la barque dans *Ker-neter*. »
Vignette : Une barque simple avec un personnage assis; le défunt, la main levée, l'interpelle.

99 — « D'arriver à la barque dans *Ker-neter*. »
Sans vignette. Chaque partie de la barque somme le défunt de réciter son nom; il répond en prononçant le nom mystique de l'objet qui l'interroge et termine par une invocation générale. Instruit par ces trois chapitres, l'homme va être admis à naviguer avec le soleil, c'est l'objet des divisions suivantes :

100 — « Que l'âme du défunt est reçue; qu'il lui est accordé d'ar- « river à la barque du soleil avec les dieux qui l'accom- « pagnent. »
Vignette : Le défunt conduit avec une perche la barque où le dieu *Ra* est assis et qui vogue sur les eaux célestes. Derrière le dieu est l'oiseau *Vennou*, symbole du retour

périodique du soleil. Devant la barque est dressé l'enseigne de l'orient, but du voyage nocturne. Le dieu Ptah est auprès du symbole *tat* .

101 — « (Des qualités ?) de la barque du soleil. »
Vignette : Barque semblable à la précédente.

102 — « D'arriver à la barque du soleil. »
Vignette : Le dieu *Ra* assis dans sa barque; il est séparé par un autel de l'homme à genoux, qui lève les bras vers lui.

103 — « D'ouvrir le lieu où est Hathor. »
Vignette : Le défunt ouvre un naos où réside la déesse.

104 — « De s'asseoir parmi les grands dieux. »
Vignette : L'homme assis en face de trois personnages qui reposent sur un piédestal.

105 — « Que celui qui est dans *Ker-neter* (consacre son type?). »
Vignette : Le personnage vénère le signe , chargé de vivres de toutes sortes.

106 — « De recevoir le bonheur dans la demeure de *Ptah*. »
Vignette : Le défunt présente à *Ptah* les signes , qui se traduisent par la *dilatation du cœur*, métaphore usuelle pour indiquer la joie.

107 — « D'avancer dans la manifestation, dans la porte des dieux « de l'occident, parmi les serviteurs de *Ra;* de connaître les « esprits de l'occident. »
Vignette : Une montagne sur laquelle reposent *Ra*, *Sevek* et *Hathor*, suivis d'un grand serpent. La description de cette figure se trouve néanmoins dans le chapitre suivant :

108 — « De connaître les esprits de l'occident. »
Vignette : L'homme debout invoque les dieux *Atoum*, *Sevek* et *Hathor*.

109 — « De connaître les esprits de l'orient. »
Vignette : Le dieu *Ra* dans une barque; un jeune veau, surmonté d'une étoile, vogue avec lui vers deux arbres près desquels se tient le défunt. Le veau figure le *netertiau* ou dieu du matin, nom de la planète Vénus.

110 — « Chapitre des canaux (d'*Atour;* leur longueur est très- « grande?), leur largeur est inconnue; ils ne contiennent « aucun poisson, aucun....., aucun reptile »

Ce titre est écrit au milieu de scènes qui composent un grand tableau, occupant toute la hauteur des manuscrits. Les eaux du canal entourent toute une région où le défunt laboure, sème, moissonne, navigue et vénère diverses divinités. Le Nil céleste préside à la scène et reçoit l'hommage des moissons.

Après le texte du chapitre 110, on trouve de nouveau une vignette verticale interrompant les manuscrits; elle est composée de quatre scènes, couronnées par le signe du ciel. Premier et deuxième compartiment inférieur, le défunt à genoux devant deux personnages de forme humaine, auxquels il semble présenter des offrandes accumulées sur l'autel. Troisième, le défunt, suivant un personnage qui le conduit, vient adorer Osiris et Isis. Quatrième, une barque vogue sur l'eau céleste, elle porte un naos où repose le dieu (générateur) ayant pour tête un scarabée. Isis et Nephthys suivent la barque.

111 — « De connaître les esprits de (la région) *Pa*. »
Sans vignette.

112 — « Autre chapitre de la connaissance des esprits de *Pa*. »
Vignette : L'homme adorant les dieux *Horus*, *Amset* et *Hapi*.

113 — « De connaître les esprits de (Man?). »
Vignette : Le défunt adorant Horus suivi de deux génies.

114 — « De connaître les esprits de *Sésoun* (1). »
Vignette : Le défunt devant *Thoth*, *Sau* et *Atoum*.

115 — « D'être manifesté au ciel, d'éviter *Ammah*, de connaître les « esprits d'*An* (Héliopolis). »
Vignette : Il invoque *Ra*, *Schou* et *Tewnou*.

116 — « De connaître les esprits d'*An*. »
Vignette : Les dieux invoqués sont ici *Thoth*, *Sau* et *Atoum*.

*An* ou Héliopolis désigne le terme du voyage. Les chapitres suivants font donc un pas en arrière en s'occupant de la porte *Sta*, placée à l'occident.

117 — « De prendre le chemin de la porte *Sta*. »
Vignette : Une porte de la forme des portes de temples, est placée sur une montagne; Anubis y conduit le défunt.

118 — « D'arriver à la porte *Sta*. »
Sans vignette dans le *Rituel* de Turin; celle que nous donnons est tirée du musée du Louvre, papyrus N° 3079; le

(1) *Sésun-nu* ou la *ville de Huit*, nom sacré d'Hermopolis.

défunt tenant en main la voile enflée, s'approche d'un édifice dont la porte est ouverte.

119 — « De sortir de la porte *Sta*. »
Vignette : L'homme tourne le dos à cette même porte.

120 — « D'avancer dans la manifestation. »
Sans vignette.

121 — « D'avancer pendant la manifestation. »
Sans vignette.

122 — « Que celui qui est dans *Ker-neter* avance après la manifestation. »
Vignette : Le défunt salue la porte.

123 — « Autre chapitre. »
Sans vignette.

124 — « De pénétrer auprès des princes d'Osiris. »
Vignette : L'homme en présence des quatre génies protecteurs des viscères.

125 — « Livre de l'entrée dans la salle de la double justice; l'homme « y repousse les péchés qu'il a commis, pour voir la face « des dieux. »

Ce livre est accompagné du fameux tableau de la Psychostasie et du jugement. Nous donnerons à nos lecteurs une explication détaillée de ces figures avec la traduction du texte entier, qui contient toutes les bases du droit moral et civil des Égyptiens.

126 — Sans titre. La vignette représente un bassin entouré de flammes et gardé par quatre singes. Champollion nommait ce bassin le *purgatoire égyptien*, ce qui prouve que notre savant maître avait compris le sens général du texte. On y trouve en effet une invocation aux esprits chargés d'effacer

la souillure des péchés et la réponse favorable de ces personnages. Suivant la division de Champollion, la seconde partie du *Rituel* se terminerait avec le chapitre 125. Dans l'esprit de cette division on devrait y ajouter le chapitre 126; car les quatre chapitres 123, 124, 125 et 126, semblent avoir trait plus directement que les autres à la justification de l'âme et pourraient former une section.

Chacune des parties qui vont suivre sont intitulées *Scha-t*, livre. Elles ont pour but d'instruire l'âme sur la nature et les habitants des diverses régions célestes qu'elle doit parcourir; leur sujet présente donc de l'analogie avec celui des chapitres 107-116.

127 — « Livre de l'invocation aux dieux des deux zones; il est « prononcé par celui qui s'en approche pour voir ce dieu (1) « dans le ciel. »

Vignette: L'homme invoquant deux triades de divinités.

128 — « Adoration d'Osiris. »

Vignette : L'homme invoquant Osiris, Isis, Horus et Nephthys.

129 — « Livre de l'instruction de celui qui entre dans la barque du « soleil avec ses compagnons. »

Vignette : Le défunt conduit avec la perche une barque qui vogue vers une figure d'Osiris. Une tête d'épervier sortant du fond de la barque désigne le soleil qui va émerger de l'horizon. A la proue, l'oiseau *Vennou* (phénix), accomplit avec l'âme de l'homme la révolution qui va le ramener à l'orient, comme le soleil, dont il est un symbole.

130 — « Livre de donner à l'âme la vie éternelle. Qu'il lui est ac- « cordé d'arriver à la barque du soleil, pour traverser les « princes de la sphère céleste. Il est fait le jour de la nais- « sance d'Osiris (2). »

Vignette : L'homme vogue dans une barque où il est placé derrière le soleil et deux autres personnages divins.

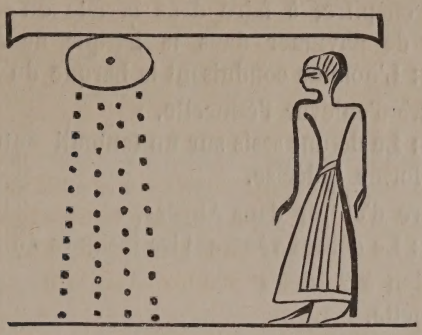
131 — « Chapitre de passer au ciel. »

Sans vignette dans le manuscrit de Turin; nous tirons la suivante du musée du Louvre, papyrus N° 3079. Le dé-

(1) Désignation mystérieuse d'Osiris.

(2) C'est-à-dire le premier des cinq jours épagomènes.

funt s'approche d'un disque du soleil rayonnant, placé sous le signe du ciel.



132 — « Que celui qui est dans *Ker-neter* vient visiter sa demeure. »
Vignette : L'homme arrive près d'un petit édifice.

133 — « Livre de l'instruction des esprits (1) au sujet du dieu *Ra*.
« On le fait le jour du mois. »
Vignette : L'homme conduit à la perche une barque où le dieu *Ra* est figuré assis sous un naos.

134 — « Adoration au soleil au jour du mois; de venir dans sa « barque. »
Vignette : L'homme est debout à la proue de la barque, qui est occupée par un épervier portant le diadème, suivi de neuf divinités solaires.

135 — « Autre chapitre que l'on dit quand la lune croît en jeunesse, « au jour du mois (2). »
Sans vignette. (Le manuscrit du musée du Louvre, N° 3089,

(1) *Chu*, esprit, l'un des noms donnés aux mânes.

(2) Il semble, d'après ce titre, que le jour dit *du mois* ne serait

montre ici le défunt invoquant un dieu qui porte sur la tête le disque lunaire.)

136 — « Autre chapitre, à faire dans la fête du sixième jour, au « jour de naviguer dans la barque de *Ra*. »

Vignette : L'homme conduisant la barque du soleil.

137 — « Chapitre d'enlever l'étincelle. »

Vignette : Le défunt assis sur un fauteuil entre quatre objets d'une forme indécise.

138 — « Chapitre d'entrer dans Abydos. »

Vignette : Le défunt vénérant les insignes du nôme d'Abydos.

139 — « Adoration à *Toum*. »

Sans vignette.

140 — « Livre des cérémonies du dernier jour du mois de méchir, « quand l'*Outa* est accomplie au dernier jour de méchir. »

La vignette représente l'homme à genoux devant plusieurs personnages divins. Le premier est le chacal noir orné du sceptre ; c'est le dieu protecteur du mois de méchir, le sixième de l'année; il est monté sur un pylône qui indique une station. L'œil d'Horus, nommé *outa* , porté par un dieu, est également le symbole d'un des points fixes d'une période. *Ra*, ou le soleil, termine le tableau. Il s'agit donc ici d'une des stations du soleil et non de la pleine lune, comme Champollion l'avait d'abord pensé; le texte s'explique d'ailleurs formellement sur le caractère solaire du mythe, indiqué dans ce chapitre à un jour qui partage l'année égyptienne en deux parties presque égales (cent quatre-vingts jours après le premier de Thoth).

141 — « Livre de l'instruction des esprits; de la connaissance des « noms des dieux du ciel du midi et du nord, des dieux « habitant les deux zones, des dieux rangés dans le « *Tiaou* (1). Ce chapitre est dit par chacun pour son père « et sa mère, dans les panégyries de l'*Amenti*. Il sera ainsi « instruit sur le soleil et sur les dieux, parmi lesquels il

que le second jour; en effet, suivant M. Brugsch, la néoménie serait indiquée par le groupe .

(1) Une des sphères célestes, celle où voguaient les âmes.

« doit se trouver. L'Osiris *N.* dit ces paroles au jour de la « néoménie (1), avec les offrandes de pains, de liqueurs, « d'oies, de pièces de viande et de parfums à brûler. Hom- « mages adressés à Osiris dans tous ses noms, de la part « de l'Osiris *N.* le justifié. »

Sans vignette. Le texte est une liste de cinquante-huit noms divins.

142 — « Livre de l'instruction des esprits; qu'il lui est accordé (au « défunt) d'avancer à grands pas; d'être manifesté au jour « dans toutes les formes qui lui plaisent. De la connaissance « de tous les noms d'Osiris dans toutes les demeures où il « aime à résider. »

Sans vignette. Grande litanie composée de cent cinquante invocations adressées soit à Osiris, soit à d'autres divinités. Elle est suivie d'une nouvelle vignette verticale coupant le manuscrit et composée de cinq scènes superposées : 1° dans la partie inférieure le défunt est dessiné dans l'attitude de l'adoration; 2° une barque contenant deux éperviers sur leurs perchoirs, suivis de l'emblème du service religieux ; 3° l'homme vogue dans une barque avec deux disques de grandeur inégale (le soleil et la lune), qu'il semble invoquer; 4° une nouvelle barque avec un seul épervier; 5° une femme, c'est ordinairement la femme ou la sœur du défunt qu'on associe à ses invocations dans plusieurs endroits du *Rituel*.

Les chapitres 144 à 150, qui suivent ces tableaux, forment une nouvelle division que l'on trouve constamment placée vers la fin du livre, dès les plus anciens manuscrits; elle renferme la description de plusieurs séries de portes et de demeures célestes que l'âme devait rencontrer. La connaissance des noms mystiques de ces lieux et de leurs gardiens devait la garantir contre les atteintes de ces génies redoutés.

144 — « De la connaissance des noms des gardiens des sept *Aris* (sortes d'édifices). »

Chaque *Ari* est pourvue d'une vignette qui contient le profil d'une salle avec trois personnages. Le premier est le portier (*ari*), le second

(1) Voyez la note au chapitre 135.

est le défenseur (*sau*), le troisième est celui qui y commande (*sechau-em-es*). Le texte apprend à l'homme leurs noms mystérieux. Le chapitre comprend en outre une invocation générale adressée à ces personnages et intitulée : « Rites pour le lendemain matin de la « panégyrie. »

145 — « Commencement des pylônes des champs d'*Anrou* (1) de la demeure d'Osiris. »

Ces *pylônes*, ou grandes portes décorées, sont au nombre de vingt et un; chacun a sa vignette où l'on voit le défunt s'approcher et conjurer le gardien du lieu, en lui récitant les noms mystiques dont le texte lui donne la connaissance.

146 — « Commencement des pylônes de la demeure d'Osiris, dans les champs d'*Anrou*. »

C'est une autre rédaction du même livre pour quatorze pylônes; les mêmes noms mystiques y sont répétés sous chaque vignette; mais il contient un nouveau texte, comme invocation générale.

147 — « Chapitres des *Aris* de la demeure d'Osiris, résidant dans « l'*Amenti;* des dieux dans leurs deux zones, auxquels on « adresse les offrandes sur la terre. »

Nouvelle rédaction du sujet traité au chapitre 144; dans les vignettes, l'homme est simplement mis en face de chaque gardien.

148 — « Livre de l'instruction des esprits touchant le dieu *Ra*, etc. « (Très-long titre qui forme une partie du chapitre). »

Le tableau expliqué par ce chapitre se divise en trois sujets principaux : Dans le premier, le défunt (suivi ordinairement de sa sœur ou de sa femme) adore Osiris, qualifié « générateur dans l'*Amenti*, roi éternel, etc. » Le dieu a la forme de *sokari*, c'est-à-dire la tête d'un épervier, coiffée d'un triple diadème; la déesse de l'*Amenti* le tient dans ses bras.

Le second sujet se compose du taureau mystique que la légende précédente identifie avec Osiris et qui porte le nom de « générateur « des mâles et des femelles. » Il est accompagné des sept vaches ses épouses (2).

La troisième partie réunit les emblèmes des quatre points cardi-

(1) *Anrou* et *Arou* sont deux formes du nom des champs Élyséens de l'enfer égyptien.

(2) Les sept vaches du songe de Joseph sont un singulier trait de couleur locale, qui a rapport au mythe de ce chapitre.

naux. Chacun d'eux est figuré par un gouvernail et par l'œil mystique , emblème d'une station. Les quatre génies protecteurs des viscères de l'homme sont mis en rapport avec ces premiers symboles. Ce tableau, qui interrompt encore le texte, semble marquer une division dans la composition égyptienne.

149 — Sans titre. Il se compose des invocations adressées à quatorze îles ou demeures de la sphère céleste, dont les vignettes représentent les habitants aux formes monstrueuses ou symboliques.

150 — Je ne crois pas qu'on doive le considérer comme un chapitre; ce n'est qu'une sorte de tableau réunissant la configuration supposée des contrées décrites dans le chapitre précédent. Il interrompt de nouveau le texte, peut-être pour marquer une nouvelle division.

151 — Sans titre. C'est un tableau mêlé de légendes. *a, b* (1), Anubis, sous la forme du chacal, monté sur un pylône et placé entre deux momies debout; il invite le défunt à se réveiller. *c*, Isis et Nephthys veillent sur la momie qui est étendue sur son lit funéraire. Elles prononcent les paroles de l'évocation qui doit lui rendre la vie. *d*, *e*, scènes semblables à *a*, *b*.

152 — « Chapitre de la construction d'une demeure sur la terre. »

Vignette : Une femme agenouillée verse la libation dans la main de l'homme qui est assis sur un fauteuil; elle lui présente aussi des vivres sur un plateau.

153 — « Chapitre d'échapper aux filets. »

Le *Rituel* de Turin n'a pas de vignette pour ce chapitre; la planche II, N° 1, montre la figure du filet tendu, copiée sur le beau manuscrit hiératique de M. le duc de Luynes. Dans le N° 2, planche I, copié par M. Devéria, sur le *Rituel de Nev-seni*, à Londres, on voit de plus le défunt échappé au filet. La variante que

(1) Je suis toujours les chiffres et les lettres qui marquent les divisions dans le *Todtenbuch*, lithographié par M. Lepsius.

j'ajoute ici est tirée du manuscrit du Louvre, N° 3084; elle démontre qu'il s'agit de la chasse aux oiseaux d'eau.

154 — « Qu'il est accordé que le corps ne se dissoudra pas. »
Vignette : La momie reposant sur son lit; un soleil placé sous la voute céleste déverse ses rayons sur elle.

Les chapitres 155-160 sont relatifs aux rites propres à certains objets qui devaient être déposés avec la momie. On trouve quelques autres petits chapitres analogues répandus dans d'autres manuscrits.

155 — « Chapitre du *Tat* d'or que l'on place au col du défunt. »
Vignette : La figure du *Tat* , symbole peu expliqué jusqu'ici.

156 — « Chapitre du *Ta* de *chenem* (quartz rouge) que l'on place « au col du défunt. »
Vignette : La boucle de ceinture

157 — « Chapitre du vautour d'or qu'on place au col du défunt. »
Vignette : Un vautour, les ailes étendues, tenant dans ses serres le signe de la vie .

158 — « Chapitre du collier d'or que l'on met au col du défunt. »
Vignette : Le collier nommé *ousech* .

159 — « Chapitre de la colonne de *neschem* (feld-spath vert) qu'on « place au col du défunt. »

Vignette : L'amulette en forme de colonne .

160 — « Chapitre de la colonne (offerte à Thoth?) dans son adora-
« tion. »

Vignette : La même amulette tenant à un collier.

161 — Sans titre. Tableau contenant quatre figures du dieu Thoth, présidant aux quatre vents du ciel. Le texte explique l'orientation du cercueil et les figures qui doivent y présider.

162 — « De produire la chaleur sous la tête du défunt. »

La vignette représente une génisse coiffée avec le disque et les plumes d'autruche, comme la déesse Hathor. La dernière colonne finit par les mots *iu-w pu* (1), c'est fini. On doit en conclure que le *Rituel* se terminait ici dans une première compilation. Il en est encore ainsi dans beaucoup d'exemplaires. Le style du morceau m'engage néanmoins à le considérer lui-même comme moins ancien que les autres parties essentielles du livre.

Les trois derniers chapitres sont certainement d'une époque postérieure; quoique je ne sois pas encore en mesure de préciser le moment de leur introduction. Le titre lui-même nous les signale comme une addition.

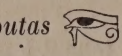
« Chapitres apportés pour (faire) un autre livre, ajouté au
« livre de la manifestation au jour. »

Cette phrase nous montre que les mots *chapitres de la manifestation au jour*, qui se trouvent en tête du premier titre, constituaient, dans l'intention du compilateur égyptien, le nom de tout le premier livre, finissant avec le chapitre 162. Ces derniers textes sont hérissés de noms mystiques empruntés à des langues étrangères; on y reconnaît quelques mots sémitiques, mais le chapitre 164 en attribue d'autres à la langue des nègres de Nubie.

163 — « Chapitre d'éviter toute lésion au corps de celui qui est en
« *Ker-neter*, de le sauver des atteintes de celui qui dévore
« les âmes emprisonnées dans le *Tiau*. Que les fautes qu'il
« a commises sur la terre ne soient pas élevées contre lui;
« que la santé soit rendue à ses chairs et à ses os; qu'il
« (revienne?) avec tous les dieux qui (s'échappent?) de

(1) Mot à mot : *Il est venu*.

« *Ker-neter*; qu'il lui soit accordé de sortir et d'entrer par-
« tout où il lui plaira; qu'il accomplisse tous ses désirs et
« ne soit jamais éconduit. »

Vignette : 1° Deux *outas*  posés sur des jambes et ornés d'ailes déployées; 2° un serpent porté sur deux jambes, coiffé d'un disque avec deux cornes. Ces figures sont décrites dans le texte.

164 — « Autre chapitre. »

Vignette : Une figure de déesse étendant deux grandes ailes; sa tête est couronnée du double diadème, deux têtes de vautour sortent à droite et à gauche de son col. Devant elle et derrière elle sont deux figures de pygmées monstrueux, portant le fouet sacré sur leurs bras élevés. Ils ont double visage, une tête humaine et une tête d'épervier; leur coiffure est le disque et les deux plumes droites, ornement ordinaire du diadème d'Ammon. Le texte donne une description complète de ces trois figures. La déesse y est dépeinte comme ithyphallique et comme reposant sur des griffes de lionne. Plusieurs manuscrits m'ont en effet présenté ces détails, qui n'existent pas dans le *Rituel* de Turin, où les trois têtes de la déesse sont également différentes de celles qu'indiquerait la prescription contenue dans le texte.

165 — « Chapitre de l'arrivée; qu'il ne soit pas....., que son corps
« germe et qu'il boive leurs eaux. »

Vignette : 1° Ammon ithyphallique, ayant pour corps un scarabée; 2° un personnage à tête humaine, portant sur ses épaules deux têtes de bélier. Ce sont les symboles de la nouvelle génération qui doit donner à l'âme la vie éternelle, et le texte se termine en disant que le défunt glorifié brille au sommet du ciel, parmi les astres.

Je me suis attaché, dans cette étude générale, sauf de légères additions, au seul manuscrit de Turin, qui me suffisait pour une première esquisse; j'ai seulement cherché à compléter les vignettes qui manquaient à quelques chapitres. Mais cet exemplaire, malgré son étendue, ne contient pas tous les textes de ce genre, et les explorations que l'on pourra faire dans les manuscrits de diverses collections, amèneront certainement la découverte de nouveaux chapitres intéressants; il y aura aussi de nombreuses variantes à étudier dans les vignettes les plus anciennes. MM. Hincks, Leemans,

Brugsch et Orcurti ont déjà donné des descriptions sommaires des parties que contenaient les manuscrits des musées de Dublin, de Leyde, de Berlin et de Turin. M. Th. Devéria prépare un catalogue détaillé où seront analysés tous les papyrus du musée du Louvre. Si de pareils travaux sont exécutés dans chacun des musées égyptiens, toutes les parties du *Rituel* seront bientôt signalées à l'attention des traducteurs. M. Lepsius a même indiqué, sous le N° 116 *bis*, un petit chapitre tiré du manuscrit Cadet. Parmi les morceaux nouveaux et assez nombreux qui me sont déjà connus, je crois utile d'attirer les regards des archéologues sur un texte très-considérable que j'ai rencontré dans deux manuscrits de style ancien. Je lui donnerai le N° 153 *bis*; il contient un chapitre des *pêcheurs*, qui m'a paru très-curieux.

153 *bis*. Titre. — « Chapitre d'échapper au filet du pêcheur. » Vignette : Trois personnages de forme humaine pêchant dans un bassin; leur filet a la forme d'une seine à moitié tirée; les plombs sont rassemblés au milieu. (*V*. pl. II, N° 3, vignette tirée du manuscrit de M. le duc de Luynes.) Une variante extrêmement curieuse (*V*. pl. I, N° 4) est copiée sur le manuscrit N° 3092, du musée du Louvre; les trois génies qui manœuvrent le filet sont ici des singes; ils ont renfermé des poissons dans leur seine; le défunt, qui leur a échappé, est assis en dehors du filet.

Les difficultés que j'ai exposées au lecteur se sont présentées à mon esprit dès mes premiers efforts pour la traduction du *Rituel funéraire*, c'est-à-dire en 1846; j'ai pensé dès lors qu'un ensemble aussi étendu ne pouvait pas être attaqué par tous les côtés à la fois, et j'ai concentré mon travail sur les chapitres dont un premier examen m'avait fait soupçonner la plus grande valeur. Je me suis alors attaché à éclaircir le texte de ces chapitres, en collationnant les manuscrits; quelques-unes de mes traductions sont aujourd'hui assez avancées pour être offertes à l'étude des archéologues. Ce sont :

1° Les quatorze premiers chapitres du *Rituel*, hymnes funéraires pour le jour de l'ensevelissement;

2° Le chapitre 15; les hymnes au soleil dans ses deux formes;

3° Le chapitre 17, auquel j'accorderai la priorité dans cette publication, parce que les doctrines y tiennent plus de place que dans aucune autre partie du livre;

4° Le chapitre 64, hymne d'un style mystérieux sur la glorification de l'âme justifiée;

5° 125. Le livre de la confession et du jugement de l'âme, où nous trouverons les éléments de la morale;

6° Nous ajouterons quelques morceaux moins étendus, choisis çà et là, et qui serviront à éclaircir divers points de la croyance religieuse.

La forme que j'ai dû donner à ce travail, en vue du recueil dans lequel il est publié, ne me permet pas une démonstration philologique suivie et d'une étendue suffisante; la reproduction de ces textes, en hiéroglyphes, avec une traduction interlinéaire et leur analyse, est destinée à la chrestomathie égyptienne dont je prépare la publication. Les discussions nécessaires à ce point de vue y trouveront leur place naturelle. Nous nous contenterons d'ajouter à notre traduction soit des remarques utiles pour faire comprendre la cause de nos incertitudes, soit des explications nécessaires pour guider les archéologues qui voudraient pénétrer à notre suite dans les régions si peu connues jusqu'ici de la mythologie pharaonique.

## III

J'ai dit qu'après une reconnaissance générale des diverses parties du *Rituel* funéraire, je m'étais tout d'abord attaché à la traduction du chapitre 17, parce qu'il m'avait semblé contenir une sorte de résumé des doctrines que l'initiation enseignait aux Égyptiens. Le sacerdoce des temps les plus reculés me paraissait avoir exposé, dans cette partie du livre sacré, sous les voiles de symboles malheureusement obscurs pour nous, ses croyances sur la Genèse du monde et sur l'origine, la vie, la mort et la résurrection finale de l'homme. La première condition d'un travail fructueux consistait à s'assurer d'un texte authentique et complet : j'ai atteint ce but en établissant une comparaison perpétuelle entre les leçons de douze manuscrits de diverses époques appartenant au musée du Louvre; un grand nombre de variantes recueillies dans les autres collections européennes ont servi de contrôle au texte ainsi déterminé. Mais la recherche des variantes est une mine qu'on ne doit jamais considérer comme épuisée, et il suffirait de la découverte d'un manuscrit remontant à une plus haute antiquité, pour apporter de nouveaux secours à l'intelligence du texte. Cependant le chapitre 17 ne paraît pas avoir subi de notables remaniements pendant la longue suite de siècles que suppose l'âge relatif de nos différents manuscrits, et les variantes se réduisent au changement d'un mot ou d'un membre de phrase. Le

différences de rédaction qu'on peut remarquer, dans d'autres portions du *Rituel*, entre les manuscrits les plus récents et les papyrus d'ancien style, n'ont donc pas atteint le chapitre 17, dont la teneur a été religieusement conservée. J'ai pu vérifier, au Louvre même, la sincérité de l'exemplaire hiéroglyphique de Turin, lithographié sous la direction de M. Lepsius, sur deux manuscrits de très-ancien style. L'un d'entre eux est célèbre dans la science par la singularité de son aspect. Il a été écrit avec une encre blanche qui se détachait sur le fond brun du papyrus, mais que l'action du temps a noircie presque partout. La correction de son texte, rédigé en hiéroglyphes linéaires, le rend aussi précieux que la beauté de ses vignettes, coloriées avec soin; le type des caractères est très-ancien.

Le manuscrit de Leyde, décrit par M. Leemans, sous le numéro T, 2 (page 229 du catalogue), est jugé avec raison par le savant directeur du musée néerlandais, comme appartenant au style de la dix-huitième dynastie; il contient également une excellente version du chapitre 17, accompagnée de tableaux d'une finesse remarquable. Les musées de Londres et de Dublin en possèdent aussi des exemplaires du même style; il est donc permis d'affirmer que ce texte, si précieux pour nous, appartient à la plus ancienne rédaction du *Rituel* funéraire qui nous soit aujourd'hui connue, c'est-à-dire celle de l'époque de la dix-huitième dynastie. En continuant à énumérer les principaux matériaux de mon travail, j'indiquerai, comme un modèle de la plus ancienne variété des *Rituels* en écriture *hiératique*, le manuscrit du Louvre n° 3,132. Parmi les papyrus hiératiques écrits depuis le règne d'Amasis jusqu'au temps des empereurs, je citerai les *Rituels* de *Peberer*, de *Taho*, de *Ouahpra* et de *Scheschonk*, comme les plus corrects de notre collection.

Un troisième élément de comparaison m'a été fourni par les manuscrits en hiéroglyphes linéaires de style récent; cette classe est particulièrement représentée ici par le *Rituel* de Turin (Todtenbuch) et par le papyrus *Cadet* publié par la commission d'Égypte, dont l'original appartient à la bibliothèque impériale.

Si le texte qui nous occupe reste sensiblement identique dans les manuscrits de tous les temps, je ne crois pas néanmoins qu'on soit autorisé à en conclure que toutes ses parties remontent à une égale antiquité; et les formes de sa rédaction elle-même semblent recommander une autre opinion. En effet, il est divisé d'un bout à l'autre en formules et en gloses explicatives. On peut faire deux conjectures sur la composition d'un livre ainsi conçu; ou les formules représentaient à elles seules un ouvrage qui aurait été morcelé par un com-

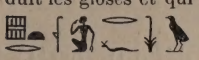
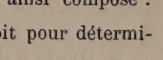
mentaire ajouté postérieurement, ou bien ces textes fondamentaux auront été inventés ou réunis par l'auteur, qui les aura combinés immédiatement avec les commentaires dans la leçon que nous avons aujourd'hui sous les yeux. Je n'oserais pas décider entre ces deux conjectures, il faudrait pour cela posséder des notions critiques bien plus étendues sur l'âge comparatif des doctrines et des symboles successivement adoptés par le sacerdoce égyptien; or tout est encore à faire dans cette direction. Je regarde néanmoins comme probable qu'une partie des formules fondamentales appartient à un âge encore plus reculé que la rédaction du chapitre 17. Deux remarques me paraissent favoriser cette manière de voir : Premièrement la glose hésite souvent sur le sens des symboles exposés, elle en propose quelquefois plusieurs explications contradictoires, elle semble même parfois détourner le discours de sa signification la plus naturelle; ceci tendrait à faire reconnaître l'antériorité des formules. Secondement, nous verrons que si l'on essaye de lire le chapitre en faisant une abstraction complète des commentaires, les idées semblent se suivre dans un ordre logique, qui disparaît au premier coup d'œil dans le dédale des gloses. Je serais donc tenté d'en conclure que le commentaire a réellement morcelé un livre antérieurement composé. Quelle que soit la valeur de cet aperçu, il est certain qu'aucun manuscrit ne nous a encore apporté les formules du chapitre 17 séparées de leurs commentaires.

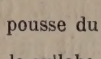
Quelques mots tracés à l'encre rouge introduisent chacune des gloses, et ces *rubriques* ont servi de base à Champollion et à M. Lepsius pour définir matériellement les divisions du chapitre. Je crois néanmoins qu'il est impossible de conserver dans la traduction cette seule méthode de division. La véritable coupure des versets doit évidemment se placer à l'endroit où cesse le commentaire et où la formule suivante s'introduit. Ceci me force à employer deux ordres de divisions. Les premières sont certaines, parce qu'elles suivent les rubriques des manuscrits; les autres restent sujettes à discussion, puisqu'elles résultent de mon interprétation.

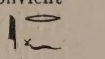
Le texte égyptien du chapitre 17 sera reproduit, dans la Chrestomathie dont je prépare la publication, avec les caractères hiéroglyphiques de l'imprimerie impériale; il sera accompagné d'une transcription et d'une traduction latine interlinéaire, ainsi que d'un commentaire perpétuel servant de justification à la traduction que je propose. C'est une étude toute spéciale qui ne saurait convenir qu'à un petit nombre d'archéologues.

Pour ne pas fatiguer l'attention des lecteurs de la *Revue*, je me

bornerai à quelques indications philologiques indispensables (1); mais après la glose égyptienne de chaque verset, j'ajouterai le résultat de mes propres efforts pour en éclaircir le sens.

(1) Je crois néanmoins nécessaire d'expliquer dans une note le groupe qui introduit les gloses et qui est constamment tracé à l'encre rouge. Il est ainsi composé :  et se lit *ptar-rew-su*. Le thème PTaR reçoit pour déterminatifs, premièrement la pousse du palmier, qui n'a ici d'autre fonction que celle d'indiquer par pléonasme la syllabe *tar;* secondement signe de la parole, ou bien encore des sentiments et des pensées. Le verbe *ptar*, pris au sens propre, signifie *voir*, *apercevoir;* il est alors déterminé par un œil  son sens exact est *apercevoir; regarder* s'exprimait par le terme corrélatif *nau*. Au sens tropique, *ptar* signifiait *comprendre* ou, activement, *expliquer;* il prend alors le déterminatif des pensées.

Le dernier groupe  *su*, auquel les manuscrits donnent pour variante *si* est le pronom féminin de la troisième personne, remplaçant le neutre ; il sert aussi quelquefois pour exprimer le pronom réfléchi.

L'élément *rew*, qui l'unit au verbe, peut se considérer de deux façons : Premièrement, ReK, ReW, etc., composent une forme de pronoms personnels qui remplacent les suffixes ordinaires K, W, etc. Exemples : *am-rek* pour *am-ek*, *comedis* (*a*); *ma-i-rek*, *veni* (*b*); *ha-arek*, *surge* (*c*). Cette forme un peu emphatique convient surtout à l'impératif. Secondement, ReW, ou la variante AReW  se comportent quelquefois avec les suffixes de telle sorte que le W n'y semble plus jouer que le rôle de voyelle; exemple : *sem-arew-ten, audite* (*d*). Je pense qu'il s'agit ici du premier cas, et que *rew* représente le suffixe sujet du verbe; je traduis *ptar-rew-su*, par *explanat ille hoc*. On pourrait penser à l'impératif, mais on n'aperçoit aucun interlocuteur dans le chapitre, et le défunt est censé réciter le texte tout entier.

(*a*) *Scha en sinsin*, § III (manuscrit du Louvre).
(*b*) Ibidem.
(*c*) Todtenbuch, ch. 8, l. s.
(*d*) Leps. Denkmaeler, III, pl. 13, a.

## CHAPITRE XVII

# DU RITUEL FUNÉRAIRE DES ANCIENS EGYPTIENS

### TITRE.

« Portes de l'évocation des mânes. Que (le défunt) sort(1),
« qu'il arrive dans *Ker-neter* et fait partie de la suite d'Osiris;
« qu'il est nourri des mets d'*Ounnowre* le justifié. Qu'il apparaît
« au jour, et prend toutes les formes qu'il lui plaît..... Que l'âme
« vivante de l'Osiris N. le justifié et le dévot aux grands dieux
« de l'*Amenti*, est admise dans la demeure de la Sagesse après
« son arrivée..... »

Le but du livre est précisé par ce titre; les formules qu'on va réciter au nom du défunt ont pour but sa résurrection. On suivait en cela l'exemple d'Isis, qui avait rendu la vie à Osiris par la puissance des paroles divines. Les effets de la résurrection sont indiqués sommairement : nous trouverons de nombreux passages de nature à éclaircir la condition faite aux esprits ressuscités et admis dans la société d'Osiris. Le nom de la demeure des morts, *ker-neter*, peut s'interpréter par : « la demeure divine inférieure. » *Ounnowre* est un nom d'Osiris qui signifie l'*être bon* par excellence, ou le souverain bien. J'ai laissé dans ce titre et dans d'autres passages du chapitre des lignes ponctuées qui correspondent aux phrases dont je n'ai pu pénétrer le sens; il faut espérer que ces lacunes seront graduellement comblées par le progrès des études hiéroglyphiques.

On trouve au-dessous de ce titre, dans plusieurs manuscrits, une longue vignette représentant divers personnages, les uns isolés, les autres réunis en groupes; la plupart se reconnaissent facilement comme l'expression des doctrines expliquées dans le chapitre. Nous indiquerons ces concordances après chaque verset. La vignette commence par la figure du défunt marchant avec son bâton de voyage. Le même personnage se voit une seconde fois, assis sous une voûte, ayant un autel devant lui. Ces deux figures désignent le pèlerinage infernal que l'âme doit accomplir et son arrivée au terme du voyage.

(1) Mot à mot..... de sortir..... d'arriver, etc.

Verset 1er. — « L'osiris (un tel) dit : Je suis *Atoum* (celui qui) « a fait le ciel, qui a créé tous les êtres; (celui) qui « est apparu dans l'abîme céleste. Je suis *Ra* à son « lever dans le commencement, (celui) qui gouverne « ce qu'il a fait. »

« (Rubrique). Il l'explique : *Ra* (le soleil), à son lever dans le « commencement, celui qui gouverne ce qu'il a fait, c'est le com- « mencement où *Ra* est apparu, dans (la demeure royale de « l'enfant?), comme un être non engendré. (Le dieu) *Schou* a sou- « levé l'abîme céleste, étant sur l'escalier qui est dans *Sésoun*. Il a « écrasé les fils de la défection sur l'escalier qui est dans *Sésoun*. »

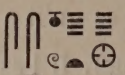
Une variante importante signale le début du chapitre; j'ai suivi le texte que présente le plus grand nombre des manuscrits. Celui de Turin et quelques autres portent seulement la leçon suivante : « Je suis « *Atoum*, existant seul dans l'abîme céleste. » Un manuscrit du Louvre (N° 3087) réunit les deux phrases. Le lieu de la résidence de l'être primordial est nommé *nu*, mot déterminé par les idées du ciel et de l'eau. C'est évidemment le terme ⲛⲟⲩ par lequel les Coptes ont désigné l'*abyssus* biblique.

Le premier nom donné à la divinité, *Atoum*, ne me paraît pas se rapprocher d'aucun autre radical que de la négation *tem* ; comme *Amoun*, il semble désigner l'inaccessible, le caché; ce nom est appliqué au soleil et particulièrement au soleil pendant la nuit. *Ra* est, par opposition, le soleil diurne revêtu de lumière, celui dont le premier lever marque la naissance du monde et le commencement du temps.

« La demeure royale de l'enfant » (Suten-ha senen?) dont le *Rituel* fait une fréquente mention, serait, d'après la géographie de M. Brugsch, un des noms mystiques de l'oasis d'Ammon. Les villes et les régions d'Égypte paraissent avoir été assimilées à divers lieux du ciel stellaire. Cette géographie mythique, qui localisait ainsi sur la terre des phénomènes essentiellement célestes, peut au premier abord dérouter le traducteur.

Champollion nommait *Moui* le dieu dont le nom (*sic*), d'après les variantes phonétiques récemment observées, paraît avoir été *Schou*. Ce personnage, type des forces célestes, est souvent représenté, les deux bras élevés, et supportant la déesse du ciel, dont le corps étendu, en forme de voûte, repose sur ses deux

mains Le nom de ce dieu est absolument identique au mot *schou*, signifiant *lumière;* il est curieux de trouver dans cette antique cosmogonie le principe des forces identifié au principe lumineux.

La ville nommée *Sésoun* ou la *ville de Huit*  est *Hermopolis magna*, qui avait pour divinité principale Thoth, le dieu de la raison et de la parole divine. Thoth était en outre un *dieu-lunus*. L'escalier de *Sésoun* peut avoir été introduit dans cette glose, soit comme indication de la première révolution de la lune (1), suivant l'apparition du soleil et le soulèvement des voûtes liquides du ciel, soit comme expression générale des lois de la mécanique céleste, sur lesquelles s'appuyait la force de *Schou*. La défaite *des fils de la révolte* est prise ici dans un des sens mythiques indiqués par le *Traité d'Isis et d'Osiris*, à propos de la légende de la victoire d'Horus sur Typhon. C'est le triomphe des lois qui vont régir l'univers sur le désordre du Chaos. La première mention de la défaite des puissances malfaisantes me paraît donc logiquement placée à la fin de ce verset, qui, semblable au début de la Genèse, est entièrement consacré à la cosmogonie.

V. 2. — « Je suis le grand dieu qui s'engendre lui-même,
« je suis l'eau; je suis l'abyssus, père des dieux. »

« Il l'explique : Le grand dieu qui s'engendre lui-même, c'est « *Ra*, c'est l'abyssus, père des dieux. »

Le second verset offre aussi une variante intéressante : quelques manuscrits portent : « ... Qui s'engendre lui-même, dans l'eau qui « est l'abyssus, père des dieux. » Cette donnée est plus conforme à celle du premier verset; car la leçon ordinaire du second verset ne semble pas distinguer l'espace céleste, lieu supposé de la génération divine, d'avec l'agent lui-même.

La glose identifie absolument le dieu existant par lui-même avec le soleil sous sa forme diurne, *Ra*. Elle ajoute cependant une seconde interprétation absolument contraire, d'après laquelle ce premier principe serait l'abyssus céleste lui-même. Mais, comme nous l'avons expliqué, rien ne nous prouve d'ailleurs que la glose n'appartienne

(1) La période du cours de la lune est symbolisée par un escalier dont le dieu monte les quatorze degrés avant d'arriver à son plein. V. *Commission d'Égypte*, antiquités, vol. IV, pl. XIX.

pas à un étage différent de la doctrine religieuse, et qu'elle interprète d'une manière complétement fidèle des formules qui peuvent être, du moins en partie, beaucoup plus anciennes que la rédaction du chapitre.

V. 3. — « Autrement, c'est *Ra* qui crée son nom de seigneur « de la société des dieux. »

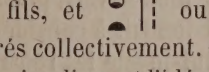
« Il l'explique : C'est *Ra* qui crée ses membres, ils deviennent les « dieux associés à *Ra*. »

Le texte de l'exemplaire de Turin est ici incomplet; l'écrivain a omis une rubrique entière qui se trouve dans tous les manuscrits.

Ce verset se rapporte au second et n'est peut-être qu'une glose passée dans le texte. C'est une nouvelle manière d'envisager le dieu *qui s'engendre lui-même*.

Cette formule nous explique comment les Égyptiens cherchaient à concilier leurs dieux multiples avec l'unité du premier principe, qu'ils affirment d'ailleurs d'une manière si absolue.

Ces dieux associés à *Ra*, que nous retrouverons plus loin, sont des *attributs;* leur personnification produit le polythéisme.

La *société des dieux* paraît impliquer, dans son nombre parfait, neuf, c'est-à-dire trois fois trois, ou un pluriel d'excellence. Le symbole que je traduis ainsi est un pain consacré, en forme de disque . J'ai fait de cette question l'objet d'une étude spéciale dans un Mémoire lu une première fois à l'Académie des inscriptions en 1858. Le terme qui répond au symbole  est *pa-tu;* je le considère comme le participe du verbe *pa* (en copte ⲡⲉ) *esse*. Les principales variétés du mot sont *pau ti* ou l'*être double*, considéré comme père et comme fils, et  ou  *pa-tu*, la *société des dieux* adorés collectivement. On employait cette expression au singulier comme impliquant l'idée d'une unité complexe. C'est ainsi qu'on écrivait *pa-tu aa-t*, *les dieux grande*. La Genèse s'exprime d'une manière analogue dans les mots *bara elohim*, *creavit domini*, où le sujet au pluriel gouverne un verbe au singulier.

La glose donne ces dieux associés comme des membres produits par l'éternelle force génératrice de la divinité.

V. 4. — « Je suis celui (qu'on n'arrête pas?) parmi les dieux.»

« Il l'explique : C'est *Atoum* dans son disque; autrement, c'est *Ra* « dans son disque, lorsqu'il luit à l'horizon oriental du ciel. »

Le verbe *chesew* signifie *rencontrer* et *arrêter, repousser*. Je pense qu'il s'agit de la force souveraine du dieu suprême; la glose conçue dans l'esprit d'un sabéisme complet l'applique aux deux soleils : *Atoum*, la forme obscure, précédant toujours *Ra*, le soleil lumineux.

Le *Rituel* Cadet n'offre pas de figure correspondant à ces versets; on n'en trouve pas davantage dans le *Todtenbuch;* mais trois manuscrits du Louvre nous montrent à cet endroit le dieu *Ra*, sous la forme humaine hiéracocéphale, adoré par le défunt.

V. 5. — « Je suis hier et je connais le matin (le lendemain). »

« Il l'explique : hier, c'est *Osiris;* le matin, c'est *Ra*, dans ce jour « où il a écrasé les ennemis du Seigneur universel, et où il a donné « le gouvernement et le droit à son fils *Horus*. Autrement dit, c'est « le jour où nous célébrons la rencontre du cercueil d'Osiris par son « père *Ra*. »

Le mot matin se prenait, en égyptien, dans le sens de lendemain (comme l'allemand *Morgen*). La formule me paraît exprimer l'unité du temps par rapport à l'Être éternel; hier et le lendemain sont le passé et le futur également connus de Dieu. La glose introduit pour la première fois le mythe d'Osiris : elle donne Osiris comme le type du passé sans limites qui précède la constitution de l'univers, accompagnée, comme nous l'avons déjà vu, par la victoire du soleil sur les puissances désordonnées. *Ra* est ici une véritable transfiguration d'Osiris, puisque *Horus* est appelé son fils.

La seconde glose nous montre, au contraire, Osiris comme fils de *Ra;* les légendes ordinaires le considèrent cependant comme fils de *Sev*, le dieu de la terre. Le *Traité d'Isis et d'Osiris* nous avertit en effet que le mythe de ce dieu avait plusieurs sens très-différents. Au reste la doctrine qui tendait à considérer le premier dieu comme jouant vis-à-vis de lui-même les rôles de père et de fils, devait amener des variations perpétuelles dans la théogonie.

L'invention du cercueil d'Osiris est ordinairement attribuée aux soins d'Isis; c'est la première des circonstances qui ont amené le triomphe de son parti sur Typhon. La seconde glose se lie donc à la même doctrine que la première; il s'agit toujours de l'établissement de l'harmonie universelle.

V. 6. — « Il a livré un grand combat avec les dieux, sur l'or-« dre d'Osiris, seigneur de la montagne d'*Amenti*. »

« Il l'explique : l'*Amenti*, c'est le lieu où sont les âmes divinisées,

« sur l'ordre d'Osiris, seigneur de la montagne d'*Amenti*. Autrement, « l'*Amenti* est (le terme?) (1) marqué par le dieu *Ra*; quand chaque « dieu y arrive, il y soutient un combat. »

Osiris, quoique tué par Set (Typhon), n'en préside pas moins au combat de *Ra* contre son ennemi; il est seigneur de l'*Amenti* ou l'occident, séjour des morts. C'est encore le dieu dans la nuit qui paraît obtenir la primauté sur le soleil du jour, *Ra*, et lui donner ses ordres. La seconde glose me semble se rapporter aux grandes périodes astronomiques qui réglaient, suivant les Égyptiens, les destinées de l'univers. Les dieux, identifiés ici avec les astres, étaient censés soutenir un combat contre les puissances typhoniennes, en arrivant à l'occident, porte de la région des ténèbres et de la mort; ils en sortaient victorieux pour apparaître de nouveau dans les parties orientales du ciel. L'éternelle jeunesse de la divinité était conçue comme résultant d'un perpétuel renouvellement : aussi Horus est-il nommé le *vieillard qui se rajeunit*. L'expression d'*âmes divinisées* doit surtout être entendue dans ce sens. Grace à la faveur d'Osiris, elles étaient renouvelées par une vie éternelle.

Les figures sixième et septième, dans l'ordre de la vignette du papyrus Cadet, représentent l'*Amenti*, figuré par l'épervier sur son perchoir, et l'*âme divinisée* ou l'épervier à tête humaine, portant au col le symbole du plérôme, le *Tat*.

V. 7. — « Je connais le grand dieu qui y réside (dans « l'Amenti). »

« Il l'explique : c'est Osiris. Autrement l'adoration de *Ra* est son « nom; l'âme de *Ra* est son nom, c'est celui qui jouit en lui-même. »

Osiris est identifié complétement avec le dieu suprême par la glose de ce verset : *Ra* y est même réduit à la condition d'un personnage secondaire; il n'est qu'un corps, le disque visible du soleil; l'âme, ou le principe actif, est tout entière dans Osiris, auquel *Ra* lui-même rend hommage.

La dernière phrase, dont la traduction française ne rend pas l'énergie (2), mérite aussi l'attention : c'est une nouvelle forme de la doctrine de la perpétuelle génération divine.

V. 8. — « Je suis ce grand *Vennou* qui (apparaît) dans *An* « (Héliopolis); je suis la loi de l'existence et des êtres. »

(1) J'entoure ainsi les mots dont la traduction est douteuse.

(2) *Qui mœchatur in se ipso.*

« Il l'explique : Le *Vennou*, c'est Osiris dans *An*. La loi de l'exis-
« tence et des êtres, c'est son corps. Autrement, c'est toujours et
« l'éternité : toujours, c'est le jour; l'éternité, c'est la nuit. »

L'oiseau *Vennou*, dont la présence à Héliopolis symbolisait le retour d'Osiris à la lumière, paraît avoir été le type de la fable gréco-égyptienne du phénix. M. Brugsch a fait voir que le *Vennou* était aussi un des noms sacrés de la planète *Vénus*. Cet astre, par ses apparitions successives, au soir et au matin, était une excellente expression des périodes de renouvellement.

La figure de l'oiseau *Vennou* se trouve à la place correspondant à ce verset dans quelques manuscrits; mais dans le *Rituel* Cadet, elle se rencontre un peu plus loin, à la quatorzième place de la vignette; il en est de même du *Todtenbuch* et de la plupart des papyrus.

Les manuscrits offrent des variantes intéressantes pour la seconde phrase. Le papyrus du Louvre, n° 3,089, porte : « Je fais la loi des
« mondes et des êtres. » Le plus ancien manuscrit donne pour glose :
« Les êtres, c'est sa semence, c'est son corps. » Ce dernier texte se résume dans une sorte de panthéisme qui divinise la création, en la considérant comme une véritable émanation de la substance divine; les paroles de la formule n'indiqueraient au contraire qu'une relation de causalité ou de direction suprême.

Le terme *hah*, que je traduis par *toujours*, prend pour déterminatif le soleil, ainsi que toutes les expressions qui se rapportent au temps; c'est en effet le temps indéfini qui se mesure par l'existence du monde. Une nuit éternelle le précède, comme *Atoum* a précédé *Ra*; c'est la nuit primordiale que nous offrent presque toutes les cosmogonies.

V. 9. — « Je suis *Men* dans ses manifestations, celui à qui l'on
« met deux plumes sur la tête. »

« Il l'explique : *Men*, c'est Horus vengeur de son père Osiris; sa
« manifestation, c'est sa naissance. Le diadème de deux plumes qui
« est sur sa tête, c'est Isis et Nephthys qui viennent se placer sur
« lui, comme ses deux sœurs jumelles; c'est pourquoi on le met sur
« sa tête. Autrement, ce sont les deux grandes vipères qui sont
« devant la face du père *Atoum*. Autrement, ce sont ses deux yeux,
« les deux plumes de sa tête. »

Le dieu figuré sous la forme ithyphallique avait plusieurs noms; M. Lepsius a indiqué la syllabe *chem*, pour la prononciation du symbole M. Brugsch a tiré le nom *min* ou *men* des noms propres

bilingues, comme *Phaminis*, *Zminis*, etc. Un de nos manuscrits nomme en cet endroit le même personnage *Hakes*. Le sanctuaire du grand temple de Karnak lui était dédié sous le nom d'*Ammon, mari de sa mère;* mais cette forme est attribuée souvent, comme ici, à Horus vengeur de son père.

Les explications du diadème de deux plumes sont peu satisfaisantes pour nous, elles nous laissent dans une véritable ignorance sur le sens originel de ce bel ornement qui caractérise le diadème d'Ammon. On nous renvoie à d'autres symboles, tels que les deux *urœus* ou les deux yeux d'Horus, dans lesquels il faut voir autant d'expressions de ce dualisme mystérieux dont la doctrine égyptienne est si complétement pénétrée.

La vignette représente ici le défunt en adoration devant un personnage qui tient sur son bras la figure de *Chem* ou *Men* ithyphallique, et qui présente une fleur de lotus (N° 9 de la vignette du *Rituel* Cadet). Isis et Nephthys veillant sur Osiris se remarquent un peu plus loin (au N° 16 de la même vignette), sous la forme de deux éperviers.

V. 10. — « Je suis du monde, je viens dans mon pays. »

« Il l'explique : C'est la montagne de l'horizon de son père « *Atoum.* »

Nous arrivons à une série de versets où le texte se rapporte plus spécialement à la destinée de l'homme.

Je n'oserais répondre d'avoir bien saisi le sens de cette formule; la préposition *em*, qui peut se traduire par *ex* ou par *in*, m'embarrasse. Il est possible qu'il s'agisse ici de l'arrivée de l'homme dans le monde ou bien de son départ. L'horizon d'Atoum peut s'entendre de l'orient comme de l'occident. L'ordre logique semble devoir impliquer le sens de l'arrivée dans le monde.

L'horizon était représenté par le disque du soleil apparaissant dans les inégalités d'une montagne; ce symbole occupe la place N° 13 dans la vignette du *Rituel* Cadet. Il est porté sur deux lions, symboles solaires; la probabilité est donc qu'il s'agit de l'orient, et par conséquent de la naissance.

V. 11. — « Il efface les péchés, il détruit les souillures. »

« Il l'explique : C'est le retranchement de la honte de l'Osi- « ris N. »

Le texte parle d'une manière absolue; peut-être devrait-on tra-

duire à l'infinitif, *effacer... détruire....* Le mot *schepu*, que je traduis par *honte* (en copte ⲥϫⲓⲡⲓ *pudor*), a pour déterminatifs, suivant les divers manuscrits, soit *corruption*, soit *membres humains*. Je crois qu'il s'agit ici de la circoncision, considérée comme un rite purificatoire. Ce verset se relierait ainsi au suivant.

V. 12. — « Il enlève toutes les taches qui lui restaient.»

« Il l'explique : L'Osiris N. a été purifié au jour de sa naissance.»

V. 13. — « Dans le grand étang de la royale demeure de l'en-
« fant; le jour des offrandes des hommes pieux au
« grand dieu qui y réside. »

« Il l'explique : Celui qui dispose les multitudes (d'années?) est
« l'un de ses noms, le Grand-Lac est l'autre nom. C'est le bassin
« de Natron et le bassin de (*Maa?*). Autrement : celui qui engendre
« des multitudes est l'un de ses noms; le Grand-Lac est son autre
« nom. Le grand dieu qui y réside, c'est *Ra* lui-même.

Ces deux versets sont enchaînés par la suite des phrases, quoique les deux rubriques de la glose nous engagent à les distinguer. La demeure royale de l'enfant, indiquée comme le lieu céleste de la naissance première du soleil, était assignée par excellence pour la première purification de l'enfant. Ce baptême l'assimilait également au soleil naissant sortant des eaux. Les caractères donnés au bassin de cette région mystique ne paraissent convenir qu'au Nil ou à la mer : *ouat-ur*, qui se traduit *la grande abondance* ou *le grand bassin*, est d'ailleurs un des noms de la mer.

L'oasis d'Ammon, indiquée par M. Brugsch pour ce lieu sacré, contient à la vérité un lac; mais sa position à l'occident m'inspire quelque défiance sur la justesse de cette attribution. La vignette contient deux personnages mâles et à la mamelle pendante, qui répondent aux deux bassins indiqués par le texte; l'un est rouge, l'autre a la chair verte. Le premier est représenté, dans quelques manuscrits, tenant l'emblème des multitudes d'années qui rappelle son nom; leurs attributs sont du reste très-variés dans les vignettes (1).

L'allégorie qui compare la vie de l'homme à la course du soleil se continue dans le verset suivant.

V. 14. — « Je marche dans sa route, je sais que ma tête est
« dans le bassin de la double justice. »

(1) V. *Rituel* Cadet, nos 18 et 19 de la vignette.

« Il l'explique : *Ro-sta* est la porte au midi d'*Anaarew*, la porte au « nord d'*Aa-osiri*. Le bassin de la double justice est à Abydos. »

Il semble qu'il y ait ici quelque lacune dans la formule, car *Ro-sta* n'y a pas été nommé. *An-aarew* ou *Na-retew* (car on trouve ces deux orthographes) est une des demeures funestes des enfers; *Aa-osiri*, ou la *demeure d'Osiris*, appartient au contraire aux âmes justes.

M. Brugsch pense que ces trois endroits devaient faire partie de la région consacrée aux funérailles, près de Memphis. Il est certain qu'on trouve la mention de prêtres des dieux de *Ra-sta*. Je crois néanmoins que ce sont essentiellement des lieux célestes dont on avait peut-être établi quelque représentation sur la terre, pour y célébrer certains rites funéraires. Le bassin de la double justice peut être considéré comme le symbole de la bonne direction que l'homme doit prendre dans le cours de sa vie.

Tout le symbolisme de la marche de l'homme, allégoriquement identifié à la course du soleil, est représenté dans la vignette par une longue barque, où les rois égyptiens voguent avec le bélier portant le disque solaire sur sa tête. Tous les manuscrits complets ont cette scène où le nombre des rois qui manœuvrent la barque varie de deux à six. Les rois de la haute Égypte sont à la proue, ceux de la basse Égypte à l'arrière du navire; ils le conduisent à la perche sur les canaux célestes.

V. 15. — « Autrement, c'est le chemin que prend le père « *Atoum*, quand il passe vers le champ d'*Aanrou*. En « approchant de l'horizon, il entre dans la porte *Ser*. »

« Il l'explique : Le champ d'*Aanrou* est celui qui produit les mois- « sons divines. (Derrière le sanctuaire?) La porte *Ser* est celle où le « dieu *Schou* soulève (le ciel). La porte du nord est une porte du « *Tiau*. Autrement, c'est la porte où passe le père *Atoum* pour « arriver à l'horizon oriental du ciel. »

Dans ce verset ainsi que dans les deux précédents, c'est une portion de la glose qui semble servir elle-même de texte à une nouvelle glose. Il y a eu certainement simultanéité de composition pour ces deux parties du chapitre; je ne crois pas néanmoins qu'on doive étendre la même conclusion à toutes les formules du chapitre. Plusieurs d'entre elles contrastent avec leurs gloses d'une manière tranchée.

Le manuscrit de Turin et quelques autres portent : « J'entre dans la porte *Ser*. » Le défunt, par ce langage, s'identifie au soleil dans

sa course nocturne. La région nommée le champ d'*Aanru* ou *Aru*, *Alu*, semble rappeler les *Champs-Élysées*, ainsi que l'a remarqué M. Birch, autant par son nom que par sa destination. C'était la plaine fertile du ciel, où poussaient les moissons divines. Le lieu nommé *Tiau* est une des sphères célestes dans laquelle voguaient les âmes justifiées. La porte du nord n'avait pas été nommée dans la formule, on doit supposer qu'elle était placée vers le milieu de la course nocturne du soleil. Une porte couronnée de plumes d'autruche figure au N° 20 de la vignette, dans le *Rituel* Cadet; un grand serpent est dessiné sur ses battants : il s'agit sans doute de la porte *Ser*. Dans un papyrus de Dublin, la porte est ouverte à deux battants et le soleil paraît au milieu.

V. 16. — « Vous qui êtes en présence (du dieu) (ou qui éma-
« nez du dieu), tendez vers moi vos bras, car je de-
« viens l'un de vous. »

« Il l'explique : c'est le sang qui est sorti du membre du dieu *Ra*
« lorsqu'il a voulu se couper lui-même. Il s'en est formé des dieux;
« ce sont ceux qui sont en présence de *Ra*, c'est *Hou*, c'est *Sau;* ils
« sont avec leur père *Toum* chaque jour. »

Le groupe que je traduis « ceux qui sont en présence, » est , que je considère comme un pluriel de la locution  *em-ta, devant*. Peut-être cependant ces mots indiquent-ils les dieux *Hou* et *Sau*, comme émanant du soleil.  *Hou* paraît être la personnification du goût et peut-être généralement de la sensation;  *Sau* est l'intelligence. Dans la barque du soleil, *Sau* est le chef d'équipage, *Hou* est le pilote. Un fonctionnaire dit à Ramsès II, dans la stèle des mineurs d'or, publiée par M. Prisse : « *Hou* est « dans ta bouche, *Sau* est dans ton cœur. » *Hou* semble pris ici dans le sens où nous disons *le tact,* pour la prudence. *Sau* et *Hou* sont souvent réunis à la vue et à l'ouïe pour désigner les facultés de l'homme sous le nombre mystique de quatre. Je ne crois pas qu'il s'agisse, dans ce verset, d'une véritable mutilation du dieu *Ra*. On peut penser soit à la circoncision, soit plutôt à une allégorie pour exprimer la doctrine d'une origine divine donnée aux facultés de l'âme.

Malgré l'obscurité de ces symboles et les détours continuels de la glose, je crois apercevoir le fil qui relie ces versets : Horus ithyphallique annonce la conception (9e V.), l'enfant arrive au monde (10e V.),

il est circoncis? (11e V.), et purifié (12e V.), il sort de l'onde avec le soleil (13e V.), et coordonne sa route sur celle de ce dieu (14e et 15e V.). Il reçoit ses facultés, émanations directes de *Ra* et de *Toum*. Les versets suivants continuent à rouler sur le sort de l'homme.

V. 17. — « L'osiris N. accomplit l'*outa*, lorsqu'elle (darde son « regard?) au jour du combat des deux *Rehouh*. »

« Il l'explique : C'est le jour du combat d'*Horus* contre *Set*. *Set* « lança ses ordures à la face d'Horus; Horus saisit les testicules de « *Set*. Thoth en fit autant de ses propres doigts. »

UTA est le nom phonétique de l'œil mystique d'Horus , un des symboles les plus célèbres de l'antiquité égyptienne. Rien de plus compliqué que toutes les idées attachées à cet emblème. Les deux *outas* sont pris pour le soleil et la lune; ils représentent également, d'après le *Traité d'Isis et d'Osiris*, les deux équinoxes. Je pense qu'on doit reconnaître dans l'*outa*, d'une manière plus générale, les points fixes d'une période, comme les solstices et les équinoxes, la pleine lune et la nouvelle lune, ainsi que les époques de renouvellement des grandes périodes astronomiques; ce que le second livre d'Horapollon nomme ἀποκατάστασιν πολυχρόνιον, à propos de la mort et du retour du phénix à Héliopolis. Le terme de la vie des Apis est également indiqué sur les stèles du Sérapéum comme un *outa*. L'*outa* de l'homme, dont il est ici question, peut indiquer l'heure de la mort ou bien le moment de sa naissance. Comme il a été dit au sixième verset, chaque dieu devait soutenir un combat avec les puissantes funestes, avant de sortir de la nuit, à l'accomplissement de la période qui le ramenait à l'horizon, en rajeunissant sa vie. Les deux personnages nommés *Rehuh* sont les deux adversaires qui paraissent caractériser le bon et le mauvais principe. Le combat du bien contre le mal escorte l'homme dès son berceau; c'est le triomphe d'Horus qui doit assurer le sort heureux de l'homme. *Set* (le Typhon), le Lucifer égyptien, combat avec l'ordure, symbole du mal. Horus lui arrache les testicules; le *Traité d'Isis et d'Osiris* (ch. 55) nous apprend qu'Horus était représenté à Coptos, tenant le trophée de cette victoire. C'est avec l'aide de Thoth qu'Horus avait ainsi émasculé Typhon. Les prêtres assuraient en effet, suivant le même témoignage, qu'Horus n'avait pas tué Typhon; la victoire divine avait seulement énervé le principe du mal, de

manière à assurer au bien le pouvoir de triompher dans la lutte qui devait durer autant que le monde. Notre texte nous en dit assez pour prouver que le *Traité d'Isis et d'Osiris* commente fidèlement les combats d'Horus. Ce verset et les deux suivants sont consacrés à comparer l'*ouṭa* ou la période de l'âme du défunt, avec l'*ouṭa* d'Horus ou celle du soleil. A cette partie du texte répond dans la vignette un œil symbolique, posé sur un socle en forme de porte ou d'édifice, sans doute pour indiquer une station à l'accomplissement de la période. Le cynocéphale qui précède l'*ouṭa* indique également le renouvellement de l'année ou de toute autre période. (Voyez dans le papyrus Cadet les numéros 21 et 22 de la grande vignette.)

V. 18. — « L'osiris (porte sa chevelure?) dans l'*ouṭa* à l'heure « des tempêtes. »

« Il l'explique : C'est l'œil gauche de *Ra* dans ses fureurs contre « lui. Lorsqu'il les a lancées, Thoth (soulève sa chevelure?) et la « ramène en une vie paisible et douce dont le possesseur ne peut « être affaibli. Autrement dit, s'il arrive que son œil souffre et qu'il « pleure..... c'est Thoth qui (le guérit?).

Le symbolisme qui s'attachait au mot *schen*, cheveux, n'a pas encore été défini et rend ce verset obscur. Je crois que les sinuosités des boucles de la chevelure sont prises allégoriquement pour le cycle de la vie humaine. Il est certain qu'on trouve l'expression *schen en anch* pour *le cours de la vie*. Cette même idée est figurée dans plusieurs légendes, et spécialement sur les scarabées, par des lacs de diverses formes. L'œil gauche du soleil, marchant de l'est à l'ouest, est celui du midi. La puissance destructive de l'astre, dans la force de sa lumière et de sa chaleur, est célébrée très-souvent à côté de ses bienfaits; il est le seigneur de la vie et de la mort. La formule paraît jouer sur les divers sens du mot *ouṭa*, comme sur l'expression *schen; ouṭa* signifie également *l'équilibre* et *la santé*. Si j'ai bien saisi le sens de ces phrases difficiles, elles ont trait aux malheurs de toutes sortes qui viennent assaillir l'homme pendant sa vie : Thoth, messager de la paix et porteur des paroles divines, l'aide à réparer ses maux, comme il avait assisté Horus et Isis dans l'œuvre de la résurrection d'Osiris.

V. 19. — « L'osiris N. voit ce soleil, né hier sur la cuisse de

« la vache *Mehour;* l'*outa* de l'osiris est son *outa* et « réciproquement. »

« Il l'explique : c'est l'eau de l'Abyssus céleste. Autrement dit, « c'est l'image de l'œil du soleil au matin de chaque jour où il opère « sa naissance. *Mehour*, c'est l'*outa* du soleil. »

La vache *Mehour* désigne un point du ciel supposé liquide, comme le dit la glose. Les N^os^ 23 et 24 de la vignette du papyrus Cadet nous montrent le défunt présentant la cassolette enflammée à la vache placée sur le pylône, qui indique une station. Le manuscrit du Louvre N° 3,081 a une curieuse variante : un dieu solaire y repose entre les cornes de la vache. S'il s'agit de la période diurne seulement, *Mehour* sera placé à l'extrême orient. La seconde glose, en appelant *Mehour* l'*outa* du soleil, doit plutôt faire songer à la période annuelle : *Mehour*, étant le point où le soleil vient de renaître, se trouverait probablement indiquer le solstice d'hiver. Je crois qu'en effet la glose a voulu comparer la période humaine aux deux révolutions solaires, diurne et annuelle. L'*outa* étant le point où les périodes sont accomplies, la seconde mention de l'*outa* peut se rapporter au terme de la vie. Les versets suivants semblent en effet avoir trait aux suites de la mort.

V. 20. — « Or je suis un des dieux qui accompagnent Horus « et qui parlent suivant la volonté de leur seigneur. »

« Il l'explique : Ce sont *Amset*, *Hapi*, *Tiaumutew*, *Kevahsenuw*. » Ces quatre génies président aux quatre vases nommés vulgairement *canopes*, et que l'on voit figurés dans la vignette du chapitre. Ils occupent dans le *Rituel* Cadet les N^os^ 25, 26, 28 et 29 de la vignette; le N° 27 est un coffret funéraire placé entre ces quatre génies, qui étaient spécialement chargés de veiller sur les quatre parties principales des viscères de l'homme, de les purifier et de les conserver pour la résurrection.

V. 21. — « Salut à vous, seigneurs du pays de la double justice; « princes qui êtes derrière Osiris et vous qui enlevez « les péchés, qui accompagnez *Hotepeschous!* Accor- « dez-moi, quand j'arrive près de vous, la destruction « des souillures que je conserve, ainsi que vous l'avez « fait pour les sept esprits qui suivent leur seigneur, le

« dieu *Sapi*. C'est Anubis qui a fixé leur place, dans « ce jour de *viens à nous !* »

« Il l'explique : Les dieux, seigneurs du pays de la double justice, « sont *Thoth* avec *Astes*, seigneur d'*Amenti*. Les princes (placés) « derrière Osiris sont *Amset*, *Hapi*, *Tiaumutew*, *Kevahsenuw*. Ce « sont eux qui sont derrière (la constellation) de *la Cuisse* du ciel du « nord. Ceux qui enlèvent les péchés, auprès de *Hotepeschous*, ce « sont les crocodiles dans les eaux. *Hotepeschous*, c'est cet œil du « soleil ; autrement dit, c'est la flamme qui accompagne Osiris pour « (brûler?) les âmes de ses ennemis. Toutes les souillures que je « conserve, c'est tout ce qu'il a fait devant les seigneurs des siècles, « depuis qu'il est sorti du ventre de sa mère. Les sept esprits ce sont « *Amset, Hapi, Tiaumutew, Kevahsenuw, Mia tewew, Kerbakew, Hor-* « *went an*... Anubis les a placés comme sauveurs sur le cercueil d'O- « siris ou sur les flancs de la demeure sainte d'Osiris.

« Autrement dit : les sept esprits sont : *Netnet*, *Atat*, le taureau « (qui ne reçoit pas de feu?) et qui habite dans sa flamme, celui qui « arrive à son heure, le dieu aux yeux rouges, habitant *Ha-anes*, « celui qui a le visage en feu et qui vient à reculons, celui qui voit « dans la nuit et qui amène au jour. Ce sont les chefs d'*Anrutew*, la « grande, de son père Osiris.

« Le jour de *viens à nous!* c'est le jour où Osiris a dit au soleil : « Viens. Je le vois rencontrant le soleil dans l'Amenti. »

La longue glose de ce verset en explique assez clairement les formules. On ne connaît pas bien jusqu'ici le personnage d'*Astes* ; une place importante lui était accordée dans les scènes funéraires, puisqu'il figure au même rang que Thoth et Anubis. Il paraît avec une tête humaine sans ornements, dans la quatrième station du chapitre 18, où il préside *aux chemins des morts*. *Hotepeschous* est une flamme vengeresse, un degré de châtiment divin. Toutefois ce mot n'implique pas une sentence trop défavorable : la première partie, *hotepes*, a certainement le sens de *elle réconcilie ;* la seconde, *chous*, peut s'entendre de diverses façons : *elle frappe* ou *elle protége*. L'âme humaine connaît sa souillure, elle ne plaide pas son innocence ; elle invoque les compagnons de cette déesse pour qu'ils effacent les péchés qu'elle a commis depuis sa naissance ; elle allègue que les sept esprits eux-mêmes ont eu besoin d'être purifiés pour être admis dans la société du souverain juge. Les gloses nous apportent deux séries différentes pour l'explication « des sept esprits »

de notre formule. La première série, conformément à cette prescription du *Rituel* funéraire, forme le motif le plus ordinaire de la décoration des sarcophages; leurs figures y sont presque toujours accompagnées d'allocutions qui établissent leur nature protectrice. La seconde série est au contraire composée de personnages aux noms effrayants, et l'on ne peut les prendre que pour des juges ou des bourreaux. La partie de la glose qui les attribue à la région d'*Anrutew* ne se trouve pas dans nos anciens manuscrits. *Anrutew* signifie la *région où rien ne germe*. Beaucoup de manuscrits portent *Anaarew;* je ne sais pas toutefois si ce n'est pas une confusion entre deux régions différentes. La place est fixée par Anubis aux premiers génies sur le cercueil d'Osiris, en sa qualité de chef des funérailles; elle a probablement aussi quelque rapport avec les astérismes qui les représentaient, ainsi que le dit la glose, pour les quatre génies placés derrière la *Cuisse* (grande ourse). Les deux séries d'esprits apparaissent dans la vignette comme deux groupes de personnages assis sur des trônes. Le jour désigné sous la forme mystérieuse de « viens à nous! » est l'instant déjà plusieurs fois indiqué de la constitution du monde. Il est ici défini par le moment où Osiris a appelé le soleil, qui se présente à lui dans la région infernale, c'est-à-dire avant son premier lever. Il est à noter que *Ra* n'apparaît ici qu'en répondant à l'appel d'Osiris.

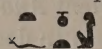
V. 22. — « Je suis une âme en ses deux jumeaux... »

« Il l'explique : Osiris entre dans *Tatou*, il y trouve l'âme de *Ra;* « alors ils s'unissent l'un à l'autre et ils deviennent son âme, « ses jumeaux. (Ses deux jumeaux) (1), c'est *Horus vengeur de* « *son père* et *Hor-went-an*.... Autrement dit : l'âme en ses deux « jumeaux, c'est l'âme de *Ra* avec l'âme d'*Osiris*, c'est l'âme de « *Schou* avec l'âme de *Tewnou;* ce sont les âmes qui résident « dans *Tatou*. »

On pourrait songer à traduire la préposition HeRi par *dans* ou *entre, au milieu* (de ses deux jumeaux). Ainsi entendue, la formule indiquerait une *triade :* j'ai préféré l'autre sens parce que les gloses se rapportent toutes à une *dualité*. Plusieurs manuscrits por-

(1) Ces mots, essentiels au sens, manquent dans le manuscrit de Turin et dans le *Rituel* Cadet; mais ils se trouvent dans tous les textes hiératiques.

tent : « Alors son âme devient en deux jumeaux. » Ce n'est pas le soleil matériel, c'est son âme seule qui participait à la divinité suprême. Le lieu de cette union mystérieuse, *Tatou*, se trouve à tout instant dans les textes qui ont rapport aux mystères d'Osiris. Suivant la géographie de M. Brugsch, on devrait regarder *Tatou* comme le nom sacré de la ville que les textes grecs appellent *Mendès*. Les deux âmes jumelles de *Ra* et d'*Osiris* sont ailleurs placées dans les rapports de père et de fils.

 *Tewnu-t* est une déesse à tête de lionne, compagne de *Schou*, dont nous avons vu les attributions; ce couple forme une nouvelle expression de la dualité divine, divisée en principe mâle et principe féminin. Le manuscrit de Turin offre, dans la partie correspondante de la vignette, un dieu *Ra*, à tête d'épervier; mais le papyrus Cadet porte à la même place deux dieux exactement semblables et superposés l'un à l'autre; on y reconnaîtra facilement les deux jumeaux du texte.

V. 23. — « Je suis ce grand chat qui était à (l'allée?) du « Perséa dans *An* (Héliopolis), dans la nuit du grand « combat; celui qui a gardé les impies dans le jour « où les ennemis du seigneur universel ont été « écrasés. »

« Il l'explique : Le grand chat de (l'allée?) du Perséa dans *An*, « c'est *Ra* lui-même. On l'a nommé chat en paroles allégoriques; « c'est d'après ce qu'il a fait qu'on lui a donné le nom de chat. Au- « trement, c'est *Schou*, quand il fait. . . . . « . . . . . de *Sev* et d'*Osiris*. Celui qui est à (l'allée?) du Perséa « dans *An*, c'est celui qui rend justice aux fils de la défection pour « ce qu'ils ont fait. La nuit du combat, c'est quand ils sont arrivés « à l'orient du ciel; il y eut alors un combat dans le ciel et dans le « monde entier. »

Le symbolisme du chat n'est pas du tout éclairci par cette glose; mais la vignette vient à notre secours : On y voit (1) un chat auprès d'un arbre (2), tenant sous sa patte la tête d'un serpent. Dans la

(1) V Vignette du papyrus Cadet, n° 37.
(2) *Ibidem*, n° 36.

vignette d'un très-ancien manuscrit (1), le chat tient un sabre et tranche la tête du reptile.

Un papyrus du Louvre (2) nomme le lion à la place du chat. On voit que c'est à titre de destructeur des animaux nuisibles que le chat est ici comparé au soleil. Horapollon (L. I, ch. 10), en nous apprenant que le soleil avait à Héliopolis une idole en forme de chat, fournit une autre explication du même symbolisme : il aurait été tiré d'une observation sur la pupille des chats, dont la dilatation aurait suivi dans ses proportions la hauteur du soleil au-dessus de l'horizon. Je ne crois pas que ces minuties soient dans le véritable génie de l'Égypte antique; ce sont des remarques postérieures. La notion qui ressort de notre texte, comparé à la vignette, me semble bien plus simple, « on l'a nommé chat d'après ce qu'il a fait; » le destructeur des animaux immondes était un parfait représentant du soleil sorti victorieux de son combat contre les puissances typhoniennes. La chatte était consacrée à *Beset*, ou *Bast*, forme gracieuse de *Pacht*, fille de *Ra*.

Il est difficile d'apercevoir, au premier abord, un lien entre ces deux versets et les précédents; je crois cependant que ce lien existe. On sait que l'Égyptien, pour donner quelque valeur à sa prière,

(1) Papyrus de Dublin; la même figure se trouve dans le Papyrus de Leyde mentionné ci-dessus.

(2) Manuscrit tracé à l'encre blanche par le grammate *Tenana*.

parlait souvent au nom d'un dieu auquel il s'identifiait. Après avoir invoqué les assesseurs du juge et demandé l'oubli de ses péchés, l'osiris, pour donner de l'autorité à ses paroles, nomme la divinité à laquelle il prétend s'assimiler, ce sont : 1° le dieu à la double face ou l'*âme en deux jumeaux;* 2° La lumière purifiante sous l'emblème du chat, vainqueur du mal. L'invocation suivante est d'un sens beaucoup plus clair :

V. 24. — « O! *Ra*, dans son œuf! qui rayonne par son dis-
« que, qui luit à son horizon, qui (nage sur sa ma-
« tière?), qui a horreur du retard, qui marche sur les
« supports du dieu *Schou*! Celui qui n'a pas son se-
« cond parmi les dieux; qui produit les vents par les
« feux de sa bouche et qui éclaire le double monde
« par ses splendeurs! Sauves l'osiris N. de ce dieu
« dont la nature est un mystère et dont les sourcils
« sont les bras de la balance, dans la nuit où se fait
« le compte d'*Aouaï*. »

« Il l'explique (c'est celui qui étend le bras?) : La nuit du compte « d'*Aouaï*, c'est la nuit où la flamme (tombe) sur les condamnés. »

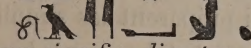
Le style égyptien se sert très-souvent de la troisième personne pour le personnage interpellé dans une allocution; j'ai conservé cette tournure, parce qu'il faut avant tout rechercher ici l'exactitude. Quelques expressions restent douteuses dans cette belle invocation au soleil, entre autres le terme VÅA que je traduis conjecturalement par *matière*. Il est employé souvent dans le sens de *nourriture* et aussi d'*argile*; mais la signification doit être plus générale dans un grand nombre de phrases analogues à celle qui m'embarrasse.

Les supports du dieu *Schou*, chargés de soutenir le ciel, sont souvent figurés comme quatre poteaux fourchus au sommet .

La dualité divine se montre ici sous une nouvelle forme : *Ra*, le dieu visible, est invoqué comme médiateur auprès du dieu caché qui est Osiris, le souverain juge, ou le dieu vengeur, exécuteur du jugement.

J'hésite sur la traduction de la première glose parce que le terme *a* se prête à plusieurs traductions : au sens propre, c'est le *bras*, et la locution *an a-w*, littéralement : *adducens bracchium*, rappellerait

alors l'expression *in bracchio extenso*, que la Bible applique à l'action divine. Mais *a* signifie également *acte, moment, fois :* on pourrait donc traduire *an a-w*, « celui qui vient à son heure. »

La déesse  *Aouaï* est le châtiment personnifié; son nom signifie *discuter, vérifier*, et, dans un autre sens, *nuire, faire du mal;* ce n'est pas la flamme qui réconcilie, comme celle de *Hotepeschous*, le feu d'*Aouaï* saisit les maudits (*cheri-u*-les frappés), après le compte redoutable établi devant Osiris.

V. 25. — « Celui qui pousse les impies à la demeure du bil-
« lot pour détruire leurs âmes. »

« Il l'explique : C'est (*Smu?*), c'est l'annihilateur d'Osiris. Autre-
« ment dit, c'est *Sapi;* il a une seule tête portant la plume (la jus-
« tice). Autrement, c'est l'épervier Horus qui a plusieurs têtes; l'une
« porte la justice, l'autre l'iniquité; il rend le mal à celui qui l'a fait,
« la justice à qui l'apporte avec soi. Autrement, c'est Horus de
« *Sechem* (1). Autrement, c'est Thoth, c'est *Nofre-toum*, fils de *Bast :*
« ce sont les chefs qui repoussent partout les ennemis du seigneur
« universel. »

L'abattoir des damnés est symbolisé par une épée sur un billot ; il est ordinairement appelé *nemma* (c. ⲛⲟⲩⲙ violence). L'exécuteur est ici l'ennemi d'Osiris, un Typhon. J'hésite pour la lecture de son nom (*Smu* (2) ou *Schesmu*); le symbole est un pressoir, il doit signifier l'*écrasement*. La seconde glose le caractérise comme un serpent que les textes les plus récents nomment *sapi*, juge. Le plus ancien manuscrit du Louvre l'appelle *Apap;* c'est le nom ordinaire du génie du mal, sous la forme du grand serpent, ennemi du soleil.

Une version toute différente est contenue dans les trois gloses suivantes; elles attribuent l'exécution du jugement à Horus lui-même ou à d'autres dieux compagnons d'Osiris; on voit en effet, sur les sarcophages et dans les peintures des tombeaux, Horus qui décapite lui-même les damnés et leur applique cette terrible peine de

(1) *Sechem*, suivant les conjectures très-ingénieuses de M. Brugsch, serait le nom égyptien de Létopolis. V. *Géographie*, t. I, p. 242.

(2) Si la lecture *Smu* se confirme, ce sera sans doute le nom de *Smy*, donné au Typhon par le *Traité d'Isis et d'Osiris* (chapitre 62), avec ceux de *Seth* et de *Bébon*.

la seconde mort éternelle, dont l'exemption est toujours promise à l'âme vertueuse.

V. 26. — « Sauvez l'osiris N. de ces gardiens qui amènent « les bourreaux qui préparent les supplices et l'im- « molation; on ne peut échapper à leur vigilance, « ils accompagnent Osiris. Qu'ils ne s'emparent pas « de moi, que je ne tombe pas dans leurs creusets. « Car je le connais, je sais le nom du (*Matat?*) qui « est parmi eux, dans la demeure d'Osiris, le trait « invisible qui sort de son œil, circule dans le monde « par le feu de sa bouche. Il donne ses ordres au « Nil sans être visible. L'osiris N. a été juste dans le « monde, il aborde heureusement auprès d'Osiris. « Que ceux qui siégent sur leurs autels ne me fassent « pas d'opposition, car je suis un des serviteurs du « seigneur suprême (suivant les préceptes du scara- « bée?). L'osiris N. s'envole comme un épervier, il « se nourrit comme (l'oie) *Smen*, il ne sera jamais « détruit comme (le serpent) *Nahav-ka*. »

(*) « Il l'explique : C'est Anubis, c'est Horus habitant la demeure « de. . . . . Autrement, c'est Horus dans *Scheni*. Autrement, « ce sont les chefs qui ont repoussé les ennemis du seigneur univer- « sel. Autrement, c'est le grand commandant de *Scheni*. »

Le commencement de la formule est un peu différent dans quelques manuscrits. Ils parlent ici de « gardiens à l'odeur fétide, aux doigts acérés, qui torturent et qui immolent, » et je pense que c'est la plus ancienne version. Les creusets où brûlent les damnés apparaissent dans les peintures funéraires, Je crois que le mot de *creuset* convient mieux que celui de chaudières que Champollion avait appliqué au mot *ka-tu*, auquel je fais allusion en ce moment, parce que je ne vois pas de liquide dans ces vases. L'exécuteur mystérieux, désigné dans le texte sous le nom de *Matat* (?), serait, suivant la glose, une forme d'Horus, ou bien Anubis. Son trait vengeur s'échappe de son œil; nous avons déjà vu l'œil du soleil pris pour son pouvoir léthifère. Le manuscrit de Turin dit *le trait de sa main*; mais tous les textes plus anciens portent ici : *de son œil*, ce doit être la vraie le-

çon; elle se relie avec la très-ancienne superstition du mauvais œil. Il est à remarquer, pour l'intelligence des derniers mots du verset, que le défunt parle de lui-même tantôt à la première et tantôt à la troisième personne. Ces deux locutions paraissent employées à peu près indifféremment, et les manuscrits ne s'accordent pas entre eux à ce sujet. On trouve quelquefois, pendant un chapitre entier, *je fais, je dis*, etc., tandis qu'un autre manuscrit portera : l'*osiris un tel fait, dit*, etc.

L'oie *Smen* semble avoir été consacrée à Ammon; sa figure ne diffère pas de celles des oies du Nil; elle est représentée sur un piédestal, comme les autres animaux qui recevaient un culte. *Nahav-ka*, dont on n'a pas encore défini le rôle spécial, est figuré par un serpent sur deux jambes humaines ou par un personnage à tête de vipère (1); c'est aussi le nom de l'un des quarante-deux juges, assesseurs d'Osiris. *Scheni* signifie *détour, repli*, peut-être *labyrinthe;* c'est une demeure dont la signification me paraît souvent funeste.

V. 27. — « Qu'ils ne s'insurgent pas contre moi, que je ne « tombe pas dans leurs creusets. »

(*) « Il l'explique : Ce sont ceux qui siégent sur leurs autels; c'est « la figure de l'œil du soleil, avec la figure de l'œil d'Horus. »

Il y a une certaine confusion dans cette version que j'ai donnée cependant, parce qu'elle est la plus complète : elle est reproduite par le manuscrit de Turin et par tous les exemplaires de style récent. Le texte reprend quelques mots du verset précédent et y ajoute une nouvelle rubrique d'explication. Cela serait contraire à la marche générale de la composition. L'ancien manuscrit en écriture blanche supprime toute la portion que j'ai compris entre les deux astérisques, c'est-à-dire la rubrique du verset 26 et la formule du verset 27; ainsi réduite, la leçon paraît néanmoins complète, et l'explication ne commence qu'à la rubrique du verset 27 : « Ceux qui siégent sur leurs autels, etc. » La glose précédente a certainement été introduite plus tard dans le texte, elle aura troublé l'économie des rubriques.

Le manuscrit de Turin se montre de nouveau inexact dans cette

(1) Le nom de *Nahav-ka* me semble se rapporter au rajeunissement de l'existence par la résurrection.

dernière explication; il dit « la figure du soleil; » tous les textes hiératiques s'accordent pour indiquer ici *l'œil du soleil*, déjà connu de nous dans son rôle de vengeur.

V. 28. — « Ah! seigneur de la grande demeure, roi suprême « des dieux! sauves l'osiris N. de ce dieu qui a le vi- « sage du *Tesem* et les sourcils d'un homme, et qui se « repaît des maudits; et (de) (1) l'esprit du bassin de « feu qui dévore les corps, (vomit?) les cœurs et les « rejette en excréments. »

« Il l'explique : Celui qui dévore les multitudes est son nom, il « est dans le bassin de *Pount* (l'Arabie). Le bassin de feu est dans « *Anrutew* vers *Scheni;* quiconque y arrive (impur?) tombera im- « molé. Autrement dit, *Mates* est son nom, c'est le gardien de la « porte d'occident. Autrement, *Babą* est son nom, c'est lui qui défend « ce repli de l'Amenti. Autrement, celui qui vient à son heure est « son nom. »

Le personnage à la figure de *Tesem* est placé, par la glose, dans le bassin d'Arabie, qui ne peut être que la mer Rouge, comme l'a reconnu M. Brugsch. Le *Tesem* est un quadrupède appartenant à la race féline, peut-être un loup cervier. Le mâle du chat domestique a été désigné tout à l'heure par le mot *chau* (2).

Pour la seconde phrase j'ai suivi le manuscrit le plus ancien, qui me paraît offrir un sens plus clair; les autres manuscrits portent l'*angle du bassin de feu* à la place de l'*esprit*. C'est également ce manuscrit à l'encre blanche qui me fournit la leçon *ut sat, ejecit stercus;* les autres disent simplement : *il rejette les corps*. Cette singulière punition, qui consiste à faire détruire le corps d'un damné par la digestion d'un démon, laisse place à quelque doute, parce que la phrase contient un mot encore obscur pour moi, ( *Chenep,* extraire, arracher, ou bien verser, vomir?). Le bassin de feu est placé vers les régions funestes déjà connues, *Anrutew,* la stérile, et *Scheni*, le détour. Il est possible que cette dernière place soit identique avec la ville ou bourgade nommée *Schennu*, dans le nôme de Memphis, citée par M. Brugsch dans sa *Géographie* (t. I, p. 242).

(1) Il faut évidemment sous-entendre la même invocation : « Sauves l'osiris N. « de l'esprit, » etc.

(2) Les *Tesems* sont aussi rappelés, dans le chapitre 13, comme de mauvais génies qu'on évite par l'aide d'Horus.

La glose nous propose plusieurs noms pour l'esprit funeste : *Mates*, « poignard ou bourreau; » c'est peut-être le même surnom que les Égyptiens avaient donné à Artaxercès III après le meurtre d'Apis. *Baba* peut être identifié avec le nom de *Bébon*, que le *Traité d'Isis et d'Osiris* donne à Typhon. Le nom de *Baba* est déterminé par le signe des quadrupèdes ; c'était certainement un des personnages à tête bestiale et pourvus d'une queue qui sont représentés armés de glaives dans d'autres vignettes du *Rituel*. (V. le chap. 145. v.)

V. 29. — « Ah, seigneur de la victoire dans les deux mondes! « seigneur du rouge (sang), qui commande à la de- « meure du billot, qui se repaît des entrailles! (sauves « l'osiris N.) (1). »

« Il l'explique : C'est le cœur d'Osiris, c'est lui qui est dans toute « immolation. »

Plusieurs exemplaires, au lieu de *nev nerau*, seigneur de la victoire, portent *nev neva*, seigneur du feu. Le rapport de l'explication avec la formule est très-obscur pour moi; le texte est néanmoins complet et les manuscrits s'accordent en ce point. Il semble que la mort violente d'Osiris soit considérée comme une victoire et que la mémoire de cette mort ait été rappelée dans les sacrifices sanglants, pour leur donner une plus grande force expiatoire par l'introduction symbolique du cœur d'Osiris.

V. 30. — « Celui qui a reçu la double couronne, dans l'allé- « gresse, à son arrivée dans (la demeure royale de « l'enfant?). »

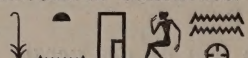
« Il l'explique : Celui qui a reçu la double couronne, dans l'allé- « gresse, à son arrivée dans la royale demeure de l'enfant, c'est « Osiris. »

V. 31. — « Celui qui a reçu l'ordre de régner sur les dieux, « dans ce jour où le monde a été constitué, par le « seigneur universel! »

« Il l'explique : Celui qui a reçu l'ordre de régner sur les dieux,

(1) Ceci est ajouté dans quelques manuscrits seulement et doit être négligé, car l'invocation ne commence qu'au verset 34.

« c'est Horus, fils d'Osiris, qui a pris le gouvernement à la place de « son père Osiris. Le jour de constituer les deux mondes, c'est le « complément des mondes, à l'ensevelissement d'Osiris, l'âme bien- « faisante, dans la royale demeure de l'enfant. »

La formule précédente ne fixe pas d'époque pour le règne d'Osiris; celui d'Horus, son fils, commence à la constitution définitive du monde. Dans le premier verset, c'était *Ra*, le soleil, qui remplissait exactement la même fonction, à son premier lever. Horus est donc le même personnage, avec un simple changement de nom. La dernière phrase nous révèle clairement un des sens mystiques attachés à la mort et aux cérémonies de l'ensevelissement d'Osiris. Au point de vue cosmogonique, leur entier accomplissement marquait la fin de la nuit éternelle et des temps du chaos, ainsi que l'introduction des lois nouvelles qui devaient conserver l'harmonie des mondes définitivement constitués. C'est toujours *la demeure royale de l'enfant*  (*Suten-ha Senen?*), à laquelle on rattache ces faits primordiaux. Nous avons dit que M. Brugsch pense que la localité terrestre assimilée à ce lieu céleste était l'oasis de Siouah ou d'Ammon: rien ne nous indique jusqu'ici ce qui pourrait avoir amené à donner un rôle cosmogonique aussi important à cette localité si éloignée de la vallée du Nil. Les preuves de M. Brugsch ne nous paraissent pas d'ailleurs être complètes en ce qui concerne cette identification, qui serait de la plus grande importance.

Le vieux manuscrit à l'encre blanche a, pour ces deux versets, un texte beaucoup plus court; on y lit seulement : « Celui qui a reçu la « double couronne, dans l'allégresse, à son entrée dans *Ha-suten-* « *senen*, c'est Osiris, quand il lui a été ordonné de réunir les deux « mondes par le seigneur universel. Le jour de la réunion des deux « mondes, c'est l'action de compléter les deux mondes, c'est l'ense- « velissement d'Osiris, etc. »

Ce manuscrit supprime ainsi une rubrique; malgré l'autorité que lui assure son antiquité, je pense qu'ici il est incomplet; l'autre texte se concilie mieux avec l'ensemble du chapitre, en distinguant les deux règnes d'Osiris et d'Horus.

V. 32. — « Celui qui donne (les existences?) et qui détruit les « maux, qui dispose le cours du temps ! »

« Il l'explique : C'est le dieu *Ra* lui-même. »

Le terme que je traduis par *existences* (*Ka-u*) est très-difficile à définir; il paraît souvent désigner le *type* d'un personnage, son essence ou son modèle idéal. C'est sous ce nom que certains rois ont fait adorer leur type déifié. Au pluriel, il se prend aussi pour les *vivres*, les moyens de l'existence. Dans ce passage, où il est opposé aux *défectuosités* (*asew-u*), il peut signifier tous les *dons heureux* ou les *principes* de la vie.

Il est à remarquer que les versets 29, 30, 31 et 32 paraissent indiquer le même personnage sous diverses attributions. En effet cette portion commence par l'allocution : *Ah! seigneur de la victoire*, etc., et se termine au verset 33 par la prière : *Sauves l'osiris N.*, etc., au singulier.

C'est donc bien certainement un même dieu qui est invoqué sous des appellations que la glose applique successivement aux trois personnes d'Osiris, d'Horus et de Ra. On ne saurait sans cela saisir l'enchaînement de ces diverses fractions de la formule sacrée, et je ne doute pas que tel ne soit l'ordre des idées qu'on doit y reconnaître. Ainsi réunis, ces cinq versets forment au contraire la suite naturelle du verset 28.

V. 33. — « Sauves l'osiris N. de ce dieu qui saisit les âmes,
« qui avale les cœurs, qui se repaît de cadavres. . . . . .
« . . . . . (1), qui terrifie les faibles. »

« Il l'explique : C'est *Set*. Autrement l'exécuteur, c'est Horus, fils « de *Sev*. »

Cette prière relie les derniers versets aux précédents; il s'agit toujours du sort de l'âme après la mort. Le dieu suprême, dans ses diverses formes, est invoqué contre les terribles effets du jugement. La glose varie toujours sur l'exécuteur, dont le pouvoir repose tantôt entre les mains de *Set* et de ses démons, et tantôt entre les mains d'Horus. Ce dieu, considéré comme fils de *Sev* et frère d'Osiris, recevait le nom d'Horus l'aîné, *Harouëri*.

V. 34. — « O! (dieu) scarabée dans sa barque! celui dont la
« substance existe par elle-même, autrement dit,
« éternellement! sauves l'osiris N. de ces gardiens

(1) Il y a ici un membre de phrase inintelligible pour moi, et pour lequel les manuscrits varient singulièrement.

« sagaces à qui le seigneur des esprits a confié la sur-
« veillance de ses ennemis, qu'il leur a livré pour les
« immoler (dans la place de l'annihilation?); à la
« garde desquels personne ne peut échapper. Que je
« ne tombe pas sous leurs glaives, que je n'entre pas
« dans leur boucherie, que je ne m'arrête pas dans
« (leurs demeures?), que je ne tombe pas sur leurs bil-
« lots, que je ne me pose pas dans leurs (réseaux?),
« qu'il ne me soit rien fait de ce que détestent les
« dieux. Car je suis un prince dans la grande salle,
« l'osiris N. le justifié. Celui qui a passé pur dans le
« *Mesek;* celui (qui a donné la matière? de la nuée?)
« dans *Ta-nen.* »

« Il l'explique : Le dieu scarabée qui est dans sa barque, c'est le
« dieu *Ra*, *Har-em-achou* lui-même. Les gardiens habiles, ce sont
« les (singes) *Benne;* c'est Isis, c'est Nephthys. Les choses que dé-
« testent les dieux, c'est le compte de sa malice. Celui qui a passé
« pur dans le *Mesek*, c'est Anubis, qui est derrière le coffret qui ren-
« ferme les entrailles d'Osiris. Celui (qui a donné la matière de la
« nuée?) dans *Ta-nen*, c'est Osiris. Autrement dit, (la matière de la
« nuée?) dans *Ta-nen,* c'est le ciel, c'est la terre. Autrement, c'est la
« victoire de *Schou* sur les deux mondes dans *Ha-souten-senen.* La
« nuée, c'est l'œil d'Horus. (Le lieu) de *Ta-nen,* c'est le lieu (de réu-
« nion?) d'Osiris.

Dans la partie de la vignette qui répond à ce verset (1), on voit une barque où siége un dieu à tête de scarabée. Il est adoré par le défunt et par quatre génies sous la forme de singes cynocéphales, suivis d'Isis et de Nephthys. Ainsi que la glose nous l'apprend, ce sont les personnages désignés dans la formule comme *les gardiens habiles.*

La vignette contient également la figure d'Anubis, sous sa forme ordinaire, marchant derrière le personnage qui porte le coffret (2).

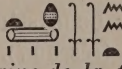
Le mot *chepera*, scarabée, signifie, au figuré, *être* et *générateur*,

(1) Nos 40-45 de la vignette, dans le papyrus Cadet.
(2) Nos 54-5 de la même vignette.

d'après le symbolisme bien connu que la doctrine égyptienne attachait à cet insecte. Cette formule, d'une haute importance, est rendue un peu différemment dans le manuscrit blanc du Louvre: « Celui dont la substance est un être double, éternellement. » *pau-ti ta-w teta.* C'est une expression nouvelle de la génération éternelle en dieu; *Ta*, que je traduis d'une manière générale par *substance*, se prend aussi quelquefois dans l'acception restreinte de *corps*. Suivant la glose, cette substance, source éternelle de son propre être, ne serait autre que *Ra*, le soleil. Le nom d'*Har-em-achou*, ou « Horus dans les deux horizons » (du levant et du couchant), était un surnom solaire dont le grand sphinx de Gizeh était spécialement doté et qu'une inscription grecque a transcrit par Αρμαχις.

Les manuscrits offrent quelques variantes de rédaction dans ce verset. Ainsi on lit, après « la surveillance de ses ennemis, » ceux « qu'il livre à l'immolation dans la demeure de la destruction, » et plus loin, « qu'ils ne poussent pas leurs glaives contre moi! » une autre variante porte : « que je n'entre pas dans la demeure d'annihi- « lation! .... que je ne me repose pas sur leurs lits (1). »

Après l'invocation où le défunt énumère les peines qu'il veut éviter, grâce à l'intervention divine, il termine sa prière par une dernière phrase qui reste extrêmement obscure, quoique chaque mot ait donné lieu à une glose particulière.

Le mot *mesi*, que je traduis conjecturalement par *matière première*, est déterminé tantôt par les ténèbres , tantôt par un pain , symbole des *aliments* (ou pâtes?). Osiris est indiqué ici dans son action cosmogonique, puisque la glose explique ces mots par la victoire de *Schou*, qui consistait, comme nous l'avons dit, dans le soulèvement de la voûte liquide du ciel. C'était la fin du chaos; aussi cet événement est-il placé au même lieu céleste que la première naissance du soleil, *Ha-souten-senen.*  *Ta-nen* est un nom de lieu qui peut s'interpréter les *pains de la forme*. Osiris serait donc considéré comme ayant donné la matière première du ciel et de

(1) J'entends ces mots de certains lits représentés dans les tombeaux des rois et qui me paraissent destinés à des supplices.

la terre. Le lieu (de la réunion?) d'Osiris peut indiquer l'endroit où le corps d'Osiris avait été reconstitué, après le succès des recherches d'Isis; nous avons déjà vu en effet que l'accomplissement des funérailles d'Osiris était le symbole de la constitution définitive du monde. Osiris, assis sur un trône et adoré par le défunt, termine la partie de la vignette qui se rapporte à ce verset. Certains papyrus ont au contraire la figure d'Atoum (1).

V. 35.— « *Atoum* construit ta maison, les deux lions fondent « ta demeure. Ils accourent, ils accourent; Horus te pu- « rifie, *Set* (te renouvelle?), tour à tour. L'osiris N. vient « dans ce monde, il a repris ses jambes. Il est *Toum* et « il est dans son pays. Arrière, lion lumineux qui est à « l'extrémité! Recule devant la valeur de l'osiris N. le « justifié, recule devant la valeur d'Osiris; il se garde « avec soin et n'est pas aperçu des gardiens. L'osiris N. « est lui-même Isis, tu observes qu'il a déployé ses che- « veux sur lui. Il a (atteint la fin de?) sa route, autre- « ment dit, son but. Isis l'a conçu, Nephthys (l'a « nourri?), Isis a effacé ses souillures, Nephthys a re- « tranché ses péchés. La victoire est à moi, la vaillance « est dans mes mains (je touche ceux dont les bras sont « multiples?). Je m'approche des hommes pieux et je « repousse les fils de tes ennemis. Je chasse ceux qui « ont noirci leurs bras. Je reçois (les deux frères?) de la « palme. (Je produis?) les habitants de *Ker* et d'*An* « (Héliopolis). Tous les dieux sont saisis de crainte de- « vant ma vaillance et mes grandes ardeurs. Je venge « chaque dieu de celui qui l'insulte, mes traits le frap- « pent aussitôt qu'il apparaît. Je vis suivant mes désirs. « Je suis *Ouati*, seigneur du feu : quiconque s'élèvera « contre moi, malheur à lui! »

« Il l'explique : Le mystère de la formation (donné par Amon?), « c'est le nom du (réseau?). (Celui qui voit à l'instant ce qui est ap- « porté?), est le nom du coffret. Autrement, c'est le nom. . . . . (2).

(1) V. papyrus Cadet, nos 56-58 de la vignette.

(2) Ce passage est corrompu et diffère dans chaque manuscrit, je n'oserais pas en hasarder la traduction.

« Le lion lumineux qui est à l'extrémité, c'est le phallus d'Osiris;
« ou bien, c'est le phallus de *Ra*. Celui qui a déployé les cheveux
« sur lui et qui (a terminé sa route?), c'est Isis lorsqu'elle se voile;
« alors elle ramène ses cheveux sur elle. *Ouati* en flammes, c'est
« l'œil de *Ra*. Ceux qui s'élèveront contre moi, malheur à eux! Ce
« sont les compagnons de *Set* (quand il les approche?). En effet
« (puisqu'il amène le feu?), il lui sera accordé par le jugement des
« habitants de *Tatou* de détruire les âmes de ses ennemis. »

Ce dernier verset est consacré à la transformation définitive de l'homme justifié et à la nouvelle demeure qu'il doit occuper. C'est Atoum qui se charge de l'établir, le premier verset nous l'a montré comme l'auteur du ciel. Les dieux qui coopèrent à cette œuvre sont le couple divin de *Schou* et *Tewnu*. Nous savons en effet que *Schou* représente les forces célestes.

Je traduis par « renouveler » le mot NuTeR. Comme substantif, *nouter* signifie « dieu; » comme verbe, au sens propre, il reçoit pour déterminatif la pousse du palmier , déterminatif de la germination, de la jeunesse, et le volume qui s'applique, entre autres choses, aux idées de calcul. Je pense que l'idée qui a présidé au choix de ce mot pour désigner un dieu est l'éternelle jeunesse renouvelée périodiquement. Les rois sont représentés au milieu d'une scène où les dieux Horus et *Set* leur versent sur la tête les symboles de la purification et de la divinité ou du rajeunissement . Ce doit être la représentation de quelque rite d'initiation, enseignant la transfiguration de l'âme.

En disant de l'homme ressuscité qu'il est *Toum*, le texte joue sur le nom de ce dieu; on trouve en effet le groupe TeMu, comme un des noms *des hommes, de la race humaine* (en copte ⲣⲱⲙⲉ *homo*).

Quoique les premiers mots ne soient pas suivis d'une rubrique, je pense qu'on pourrait commencer un nouveau verset avec les mots : « Arrière, lion lumineux, » qui se retrouvent au commencement de la glose; ils n'y sont précédés que par l'explication des noms symboliques donnés au (réseau?) (1) et au coffret. La formule ne par-

(1) C'est le mot *hat* déterminé par un paquet ⊗ et quelquefois

lant pas de ces objets, la glose peut être déplacée et avoir trait au verset précédent en ce qui touche le réseau. On voit, dans la vignette, le coffret funéraire porté devant Anubis. La mention d'Ammon, dans cette partie de la glose, me paraît une altération d'époque récente. Le manuscrit blanc du Louvre nomme, à la place de ce dieu, *Hémen*, divinité d'un nom voisin, mais qu'on trouve sur des monuments appartenant aux plus anciennes époques. La dernière scène de la vignette se compose de divers personnages nommés dans notre verset (1). Isis et Nephthys président à ce groupe : sous la déesse du ciel, étendue en forme de voûte, on voit un scarabée, symbole de la génération nouvelle, par laquelle l'homme justifié va revivre dans le sein d'Isis. C'est donc dans le ciel qu'est placé le siége de cette gestation divine. L'osiris en ressortira comme un être entièrement pur et doué d'un valeur invincible pour combattre les ennemis des dieux. La chevelure dénouée dont Isis se voile a pour but de mieux couvrir les mystères de cette conception. Le « lion lumineux » de la formule est couché dans la vignette au-devant d'Isis et semble en défendre l'approche; mais les gloses ne nous aident pas à éclaircir son véritable caractère.

Le sens le plus naturel du texte semblerait indiquer une constellation caractérisée par la figure du lion, et qui paraîtrait préposée à la garde du point mystérieux où devait s'accomplir le renouvellement de l'existence. On peut rapprocher ce passage et la vignette qui lui est propre, du groupe qui symbolise le renouvellement de l'année, au centre des plafonds du Rameséum et du monument de Séti I^er^. Le lion céleste y semble présider à la scène centrale du calendrier que la légende nomme *la naissance du dieu*. D'après notre commentaire égyptien, ce lion serait l'emblème de la force génératrice d'*Osiris* ou de *Ra* (2). L'osiris justifié le conjure en s'identifiant à Isis elle-même, dans le sein de laquelle il va revivre. Cette nouvelle nature, où rien n'altère plus sa pureté, lui communique la force des esprits célestes; il va désormais les assister dans leur combat perpétuel contre les mauvaises puissances. Il est assimilé aux divinités d'Héliopolis, c'est-à-dire aux dieux solaires dont *Atoum* paraît avoir été le principal type dans cette ville. Je ne sais pas ce que

par (un filet ou une cage?) , son véritable sens reste douteux.

(1) Voyez les n^os^ 59-63, dans la vignette du papyrus Cadet.

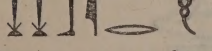
(2) Le phallus du soleil est aussi conjuré par le défunt au chapitre 93 du *Rituel*.

signifient les *deux frères* ou les *deux pousses de la palme* (1), sur lesquels la glose reste muette. Mon savant confrère, M. Vincent, me propose, comme une conjecture tirée des circonstances locales, de reconnaître un symbole de génération dans la réunion des deux fleurs distinctes du dattier, mâles et femelles. Le sens exact de toutes ces allégories ne pourra être déterminé qu'à l'aide des textes sacrés successivement traduits et comparés aux figures des monuments.

L'osiris, après avoir célébré ses forces nouvelles, termine son hymne par une expression qui doit le faire considérer comme un astre, source de lumière et de feu. Il est, dit-il, « *Ouati* en feu, » ce que la glose explique par *l'œil du soleil;* nous savons que la puissance destructive a déjà été nommée ainsi. En effet, la glose ajoute qu'il est armé d'une flamme capable de détruire les compagnons de Set qui s'approcheraient de lui. Les âmes divinisées étaient placées par les Égyptiens dans la sphère des étoiles fixes, sources de lumière, où elles étaient censées rangées à la suite de *Sahou* (Orion), dans lequel résidait l'âme d'Osiris.

Il nous reste à chercher pourquoi le défunt prend, dans cette formule, le nom de *Ouati*. Cette appellation, sous laquelle on désigne fréquemment la déesse du nord, par opposition avec *Souvan*, déesse du midi, me suggère une dernière conjecture : Le feu dans *Ouati* me paraît pouvoir s'interpréter très-raisonnablement par le solstice d'hiver, où le soleil va prendre une nouvelle naissance. Ainsi se couronne l'allégorie perpétuelle que l'on établissait entre la vie, la mort et la résurrection de l'homme, et les périodes diurnes et annuelles qui ramenaient le soleil au même point de l'horizon. L'osiris termine son discours par une conjuration, sous forme de menace, contre les ennemis de son âme. Ce sont, dit la glose, les *compagnons de Set*, véritables démons, les ennemis perpétuels des âmes divinisées. Celles-ci ont cependant le pouvoir de les éloigner, armées qu'elles sont d'une flamme capable de détruire les âmes de ces êtres malfaisants (2).

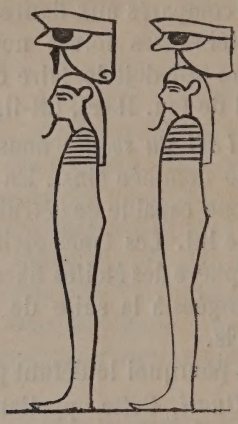
Les enseignements répandus dans ces versets et dans leurs commentaires doivent être groupés par ordre de matière, pour qu'on

(1)  *Sen-ti vaner.*

(2) Il existe encore quelques portions de la vignette dont nous n'avons pas donné l'explication dans le cours du chapitre, parce que leur attribution ne nous paraissait pas aussi claire. On remarquera aux nos 30 et 31 du papyrus Cadet deux personnages

puisse concevoir quelque idée de leur ensemble. Une exposition claire et didactique des dogmes religieux eût été quelque chose d'incompatible avec l'esprit du sacerdoce égyptien et, nous pouvons ajouter,

en forme de momie; le papyrus du Louvre N° 3091 leur place sur la tête deux yeux symboliques (outa) au lieu d'yeux ordinaires.

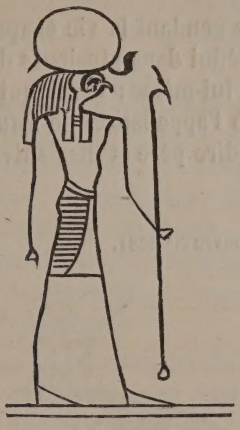


D'après leur position (après les quatre canopes), je conjecture qu'ils représentent « les seigneurs de la double justice » nommés au verset 21; ils portent en effet la plume de la justice sur leurs têtes. Le groupe qui les suit (n° 33) désigne plusieurs jours de fêtes; je ne les vois pas rappelés dans le texte, où il n'est question que du jour nommé « viens à nous! » Après la barque du scarabée, qui a trait au verset 34, le papyrus Cadet nous montre une autre barque (nos 47-50), où le dieu semble avoir un disque lunaire pour diadème; mais les autres manuscrits s'accordent pour lui donner un caractère solaire. Le papyrus du Louvre N° 3081 lui met un nouveau scarabée dans son disque; ce n'est donc qu'une seconde expression du même dieu invoqué au verset 34.

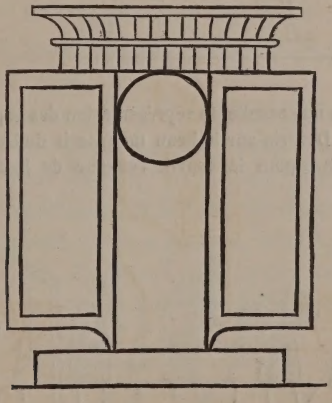
Nous avons cru également utile d'ajouter ici quelques figures qui manquent dans

avec l'esprit de tous les corps sacerdotaux des peuples antiques. On ne soulevait devant l'initié que les premiers voiles des mystères; guidé par ces révélations imparfaites, il devait conquérir la sagesse à l'aide de ses propres efforts et dans la mesure que comportait la perspicacité de son esprit. En étudiant les gloses de ce chapitre,

la grande vignette du manuscrit Cadet. La première est la figure de *Phra* hiéracocéphale, indiquée au commentaire du verset 4; elle est tirée du papyrus du Louvre N° 3081.



La figure suivante est une variante de la porte mentionnée au verset 15; elle a été copiée par M. Devéria sur le manuscrit de Dublin.



La curieuse variante de la vache *Mehour* (citée au verset 19), que nous donnons

souvent plus obscures que le texte sacré, il est impossible de ne pas songer au célèbre axiome : *Qui potest capere capiat*, qu'on peut considérer comme la règle générale de l'enseignement symbolique. Il n'en est pas moins vrai que nous pouvons maintenant constater plusieurs points importants de la croyance égyptienne, en rapprochant les textes que nous venons de traduire de quelques passages empruntés à d'autres monuments et en réunissant ceux qui s'appliquent :

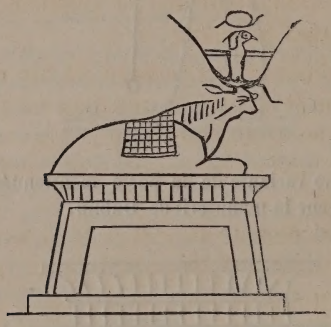
1° Au dieu suprême et à ses personnifications;

2° A la cosmogonie;

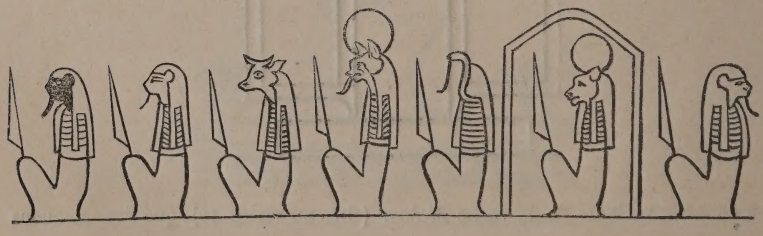
3° Au sort de l'homme pendant la vie et après la mort.

Le dieu suprême est défini dans plusieurs de nos formules comme « celui qui existe par lui-même; celui qui s'engendre lui-même « éternellement. » De là l'appellation de *Pau-ti* : « Dieu double ou « être double, » c'est-à-dire père et fils, suivant la face du mystère

ici, est tirée du papyrus du Louvre N° 3081.



Nous y ajouterons enfin une excellente représentation des sept esprits du verset 21, copiée également par M. Devéria sur le beau manuscrit de Dublin. Leurs têtes symboliques les font reconnaître pour les esprits vengeurs de la seconde série énumérée dans ce verset.



qu'on veut principalement considérer. Sa félicité découle de cette éternelle paternité ; « il jouit en lui-même. » Ce premier aspect de la divinité est symbolisé par le scarabée, auquel une croyance vulgaire attribuait la propriété d'engendrer seul et sans le secours d'une femelle.

J'ai eu occasion, dans le mémoire que j'ai cité plus haut, de faire voir que la croyance à l'*unité* de cet être suprême ne fut jamais complétement étouffée en Égypte par le polythéisme. Une stèle de Berlin, de la dix-neuvième dynastie, le nomme « le seul vivant en substance. » Une autre stèle, du même musée (1) et de la même époque, l'appelle « la seule substance éternelle, » et plus loin, « le « seul générateur dans le ciel et sur la terre, qui ne soit pas en- « gendré. »

La doctrine d'un seul dieu, dans le double personnage de père et de fils, était également conservée à Thèbes et à Memphis. La même stèle de Berlin, provenant de Memphis, le nomme : « Dieu se faisant « dieu, existant par lui-même ; l'être double, générateur dès le com- « mencement. » La leçon thébaine s'exprime dans des termes presque identiques sur le compte d'Ammon, dans le papyrus de M. Harris (2) : « Être double, générateur dès le commencement ; dieu se « faisant dieu, s'engendrant lui-même. »

L'action spéciale attribuée au personnage du fils ne détruisait pas l'unité ; c'est dans ce sens évidemment que dieu est appelé *ua en ua*, « le un de un (3) ; » ce que Jamblique traduira plus tard assez fidèlement par les termes de πρωτος τοῦ πρώτοῦ θεωῦ, qu'il applique à la seconde hypostase divine.

Le dieu suprême est « créateur du ciel et de la terre ; il a fait tous « les êtres ; les lois de l'existence dépendent de lui. »

D'autres textes nous disent en effet qu'il « est seigneur des êtres « et des non-êtres. »

Dieu « gouverne son œuvre, » la vie et tous les biens viennent de lui ; prié par l'homme, il écarte les maux. Il est encore invoqué par l'âme, après la mort, pour obtenir un jugement favorable et pour éloigner les puissances malfaisantes des esprits typhoniens.

Le dieu suprême recevait différents noms suivant les localités où on l'invoquait : *Phthah* de Memphis et *Ammon* de Thèbes sont les plus célèbres de ces noms divins ; ni l'un ni l'autre n'apparaissent

(1) N° 1375.
(2) Ce manuscrit contient un hymne de Ramsès III, adressé à Ammon.
(3) Pyramide votive du musée de Leyde.

dans notre chapitre; Dieu y est introduit sous trois hypostases : *Cheper* ou le scarabée, *Atoum* et *Ra*.

1° *Cheper* signifie *être* (en copte ϣⲟⲡϩ) et *engendrer*. Nous avons expliqué tout à l'heure que le scarabée, *Cheper*, était le symbole de dieu, considéré comme la propre source de son être;

2° *Atoum;* son nom peut se rapprocher de deux radicaux (1) : *tem* est une négation; on peut y voir *l'inaccessible*, *l'inconnu* (comme à Thèbes, *Amoun* signifiant *mystère*). *Atoum* est en effet désigné comme « existant seul dans l'abîme, » avant l'apparition de la lumière. C'est dans cette période obscure qu'*Atoum* fait le premier acte de la création, ce qui permet de rapprocher également son nom du copte ⲧⲁⲙⲟ *creare*. *Atoum* est aussi le prototype de l'homme (en copte ⲧⲁⲙⲉ *homo*), qui devient « un *Toum* » parfait après sa résurrection;

3° Quelques passages des formules et presque toutes les gloses attribuent encore tout ce qui constitue l'essence du dieu suprême à *Ra*, qui, dans la langue égyptienne, n'est autre chose que le soleil, et il est certain que l'idolâtrie solaire pénétra profondément toute la religion égyptienne depuis un temps très-reculé. Plusieurs passages de notre chapitre établissent cependant que le personnage de *Ra* joua originairement un rôle notablement inférieur. L'être suprême est appelé « l'adoration de *Ra* et l'âme de *Ra*. » Dans ses rapports avec Osiris, *Ra* est également introduit sur un pied d'infériorité; Osiris l'appelle et il vient; il est vrai qu'il s'unit ensuite avec lui dans une intime égalité. Si *Ra*, dans la doctrine que nous exposons, n'est pas autre chose que le soleil matériel, il n'en faut pas conclure que cet astre n'ait pas été d'abord pris lui-même pour un symbole et pour une manifestation de la lumière divine. Les noms de *Cheper* et d'*Atoum*, que nous venons d'étudier, sont très-souvent aussi appliqués au soleil, et nous avons vu néanmoins qu'il est impossible de leur refuser une signification beaucoup plus élevée. Le soleil, qui semble se donner lui-même chaque jour une nouvelle naissance, était l'emblème le plus naturel de la perpétuelle génération divine.

La triple hypostase de *Cheper*, *Atoum* et *Ra* est réunie dans une barque sacrée que reproduit, dans les *Rituels* funéraires, la vignette du chapitre 16, où elle est adorée par l'image du défunt.

(1) On trouve indifféremment *Atoum*, ou la forme abrégée *Toum*, dans les mêmes passages.

Il est à remarquer que la divinité femelle n'apparaît pas dans ces premières formules de notre chapitre. L'espace céleste, lieu de la génération divine, qui jouait un si grand rôle à Thèbes sous le nom de *Maut* « la mère, » et à Saïs, dans le personnage de Neith « mère du soleil, » est ici complétement inerte, et ne sert que de milieu à cet acte suprême. C'est simplement le *nu*, l'*abyssus;* il a même un caractère masculin dans la figure qui détermine son nom. L'omission de ces divinités femelles et des noms de Phthah et d'Ammon nous force à chercher ailleurs qu'à Thèbes ou à Memphis le centre des doctrines de cette partie du *Rituel;* je n'hésite pas à le rapporter à Héliopolis (1). C'est spécialement dans cette ville qu'*Atoum* était le dieu principal du temple, et c'est encore Héliopolis qui est donné comme le but définitif de la période céleste que doit accomplir le *Vennou* (Phœnix), symbole de la période solaire, et dont l'âme justifiée réclame aussi la ressemblance.

Après ces notions fondamentales, nos formules nous conduisent au polythéisme par la personnification des forces ou des attributs divins. *Schou,* qui n'est pas différent, au fond, de la lumière, est la force qui soutient le ciel et produit les mouvements célestes; il faisait également partie des dieux d'Héliopolis. Nous rencontrons, quant à la production des autres dieux, deux légendes contradictoires : par la première, leur naissance est attribuée à l'abyssus, au principe humide des cieux; dans la seconde, au contraire, c'est *Ra* qui les produit, soit en se créant des membres, soit avec le sang sorti de son phallus, dans une circonstance qui n'est pas expliquée.

La légende d'Osiris est aussi rappelée dans plusieurs endroits de notre chapitre : ce personnage semble, partout où il apparaît, faire un double emploi avec une des personnifications du dieu suprême. La doctrine osiriaque, sauf quelques traits qui lui sont particuliers, ne paraît pas différer sensiblement de celle qui s'attachait aux noms de *Cheper,* d'*Atoum* et de *Ra.* Osiris a précédé la lumière, il est le passé indéfini, tandis que *Ra* marque le début du temps. Osiris a reçu la double couronne avant Horus, son fils, et cependant Horus (qui fut aussi identifié avec le soleil) règne dès la constitution du monde. On donne également à Osiris le rôle de créateur; il est la loi des êtres et le bon principe par excellence. Il est facile d'apercevoir,

(1) Il est presque superflu de rappeler aux archéologues le grand rôle que jouait dans la doctrine le collége sacerdotal d'Héliopolis; c'est là que la tradition plaçait les maîtres auxquels Platon, Eudoxe, etc., vinrent demander les leçons de la science antique.

dans tous ces caractères, les symboles osiriaques, qui composaient probablement la doctrine primitive d'Abydos, se superposant aux emblèmes d'Héliopolis.

Mais il existait un trait spécial et des plus mystérieux dans la légende d'Osiris; c'est toute l'histoire de sa mort violente quand il succombe sous les embûches de Typhon, et de sa résurrection par les soins d'Isis. L'exégèse attachait une foule de sens à cette allégorie, ainsi que nous l'apprend le *Traité d'Isis et d'Osiris*. Si notre texte n'éclaircit pas toutes ces difficultés, il nous permet cependant de trancher une des questions les plus importantes de la mythologie : toutes les gloses s'accordent pour prouver qu'il n'y avait dans cette histoire que des symboles et des doctrines; l'evhémérisme ne peut réclamer la moindre part dans les explications égyptiennes. Nous y recueillons d'ailleurs un trait de lumière bien précieux dans le verset qui rattache le souvenir de la mort violente d'Osiris à l'expiation, en nous disant que « le cœur d'Osiris est dans tous les sacrifices. » Nous allons retrouver ce même mythe dans ses applications cosmogoniques.

La Genèse égyptienne nous montre d'abord la nuit éternelle; le dieu *Atoum* était seul dans l'abîme : dans cette période obscure, il fait le ciel et crée tous les êtres.

Le soleil, *Ra*, apparaît à l'appel d'Osiris; son premier lever est placé au lieu céleste nommé *la royale demeure de l'enfant*. Le temps commence avec le jour.

Les lois harmoniques de l'univers sont établies. Osiris en est le symbole. *Schou*, la force lumineuse, soulève la voûte liquide du ciel, il s'établit sur l'escalier de Thoth à Hermopolis, c'est-à-dire sur les lois des corps célestes. Le soleil marche sur la sphère soutenue par *Schou;* il éclaire le monde et règle la nature. La victoire de l'ordre sur le chaos est célébrée sous l'emblème du grand combat entre les dieux et les puissances malfaisantes. Le chef des dieux dans ce combat est *Ra*, le soleil, qui, dans la légende d'Osiris, prend le nom de son fils Horus. Aidé par Thoth, la raison et la parole divine personnifiées, il triomphe de Set et des mauvais esprits qui l'accompagnent. Le principe du mal n'est pas anéanti, il n'est qu'émasculé de manière à faciliter le triomphe définitif du bien.

Il reste, dans cette cosmogonie, une certaine obscurité sur l'essence des êtres secondaires dans leurs rapports avec le créateur. Plusieurs expressions indiqueraient une véritable participation de la nature à la divinité; ainsi le soleil matériel serait le corps de la divinité; ailleurs les êtres sont nommés « la semence d'Osiris et son

« corps; » il y aurait là, au lieu d'une création *ex nihilo*, une émanation proprement dite, et, par conséquent, un véritable panthéisme.

Telle fut certainement la croyance quand le soleil fut directement adoré, et les rois d'Égypte se vantèrent d'être l'émanation directe de la divinité et de participer à sa nature éternelle. Il est cependant juste d'observer que notre premier verset, si absolu dans ses expressions, semble établir une distinction bien radicale entre les créatures et le dieu suprême, qui est d'ailleurs nommé « le maître de ce qui « existe et de ce qui n'existe pas, et le seigneur des lois de l'exis- « tence. »

Nous avons dit que le dessin général du chapitre 17 se rapportait au sort de l'homme; si l'on veut parcourir la suite des formules, en négligeant pour un moment leurs gloses, on pourra saisir l'enchaînement des symboles. Après les premiers versets, consacrés aux faits cosmogoniques, on trouve la conception de l'homme énigmatiquement indiquée par l'introduction de *Chem*, le dieu ithyphallique (verset 9). Il arrive dans le monde (verset 10), mais couvert d'une souillure qui doit être combattue par les rites purificatoires (versets 11, 12, 13). L'homme prend sa marche, en se dirigeant comme le soleil (verset 14), vers les champs d'*Aaru*, le pays des travaux et des moissons (verset 15). Ses facultés s'engendrent et se développent en lui (verset 16). L'homme accomplit une *outa* (1); je conjecture qu'il s'agit ici du solstice d'été et du milieu de la vie; l'homme prend sa part du combat entre les puissances du bien et du mal (verset 17). Thoth, la parole divine, le soutient dans ses maux (verset 18). Il arrive à une nouvelle *outa*, à la fin de sa route (verset 19); il invoque alors les quatre génies qui doivent conserver à ses viscères le principe de la vie (verset 20), et les esprits purificateurs chargés d'effacer les souillures de ses péchés (verset 21). Il s'assimile à dieu, en se qualifiant « une âme en deux jumeaux » (verset 22). Il se vante d'avoir, comme le chat, combattu l'impureté (verset 23); il invoque *Ra* pour obtenir un jugement favorable dans la nuit du dernier compte (verset 24); il lui demande secours contre les bourreaux de l'enfer (verset 25). Il allègue sa religion et sa pureté (versets 26, 27); il supplie le dieu suprême de le dérober aux atteintes des démons qui détruisent les corps (verset 28). L'homme s'adresse ensuite à dieu, comme le seigneur du sacrifice (verset 29), le premier roi

(1) Voyez plus haut, page 51, l'explication de ce symbole des périodes et de leur accomplissement.

du monde (verset 30), le roi des dieux (verset 31), le gouverneur des mondes et la loi des êtres (verset 32), pour être sauvé par sa puissance des mains de l'exécuteur infernal (verset 33). Nouvelle prière, à la substance éternelle, contre les bourreaux de l'*Amenti;* l'homme rappelle sa noble origine; il est un *erpa*, c'est-à-dire un héritier de la race sainte; il est sorti pur de l'épreuve et il a reçu les pains mystiques (verset 34). Isis accomplit enfin pour lui le mystère de la conception divine : c'est une nature nouvelle, revêtue de pureté, de force et de lumière, qui germe dans les entrailles de cette mère céleste. L'âme rajeunie prend son essort; elle se range dans la sphère supérieure à la suite de *Sahou*, l'astre où réside l'âme d'Osiris; elle prend part à son tour aux combats mystérieux des esprits divins contre les puissances malfaisantes.

Malgré les allures énigmatiques que l'auteur a choisies pour voiler ses doctrines, il me semble que la marche générale du chapitre 17 ressort assez clairement des rapprochements que nous venons d'indiquer. Considérés de ce point de vue, les huit premiers versets se concilient facilement avec le plan général, puisqu'ils rattachent l'origine de l'homme aux premiers faits cosmogoniques.

Les commentaires égyptiens ajoutent une grande quantité de détails curieux aux traits de ce premier plan. On trouvera la clef de la plupart de ces allégories dans l'assimilation établie entre l'existence humaine et les périodes solaires; ce sont toujours de nouvelles images qui répètent ce que l'âme justifiée dit clairement au chapitre 38 (1) : « Je recommence la vie, après la mort, comme le so-« leil fait chaque jour. »

Parmi les lieux célestes que désigne le texte, nous avons déjà fait remarquer l'importance cosmogonique de *la demeure royale* (*de l'enfant* (?), *Souten-Ha-senen*); le *champ* d'*Aanrou* paraît être la localité la plus intéressante de celles qui ont spécialement trait au sort de l'homme. D'après le chapitre 149, c'était la deuxième demeure (ou station) de l'Amenti. Elle produisait des blés de sept coudées de haut, avec des épis de trois coudées; le tout mesuré à la coudée des mânes, qui valait sept coudées humaines.

Le grand tableau annexé ordinairement au chapitre 110 dépeint le travail de l'homme dans ces champs célestes, et le chapitre 149 donne la description de vingt et une portes successives qui marquaient les divisions des champs d'*Aanrou*, dans la demeure d'Osiris.

(1) V. chapitre 38, lig. 4, planche XVII du Todtenbuch.

Nous étudierons tout ce qui concerne le jugement de l'âme au chapitre 125, qui lui est spécialement consacré. Bornons-nous à remarquer ici que le défunt emploie deux moyens principaux pour se concilier la faveur du juge : premièrement, il invoque *Hotepeschous* et les esprits purificateurs pour effacer les taches de sa vie; le chapitre 126 nous montre, dans sa vignette, le bassin du feu purifiant, gardé par les quatre esprits chargés de cette mission d'indulgence. L'âme leur adresse l'allocution suivante (1) : « O ! ces quatre singes, « qui résidez sur le devant de la barque du soleil ! vous qui apportez la « justice au seigneur universel; juges de mon châtiment ou de mon « triomphe; (vous) qui (réconciliez avec les dieux?) par le feu de « vos bouches ! (vous) qui recevez les offrandes des dieux et les dons « destinés aux mânes; (vous) qui vivez de la justice, qui vous nour- « rissez d'une vérité sans détour et qui abhorrez les iniquités ! effa- « cez toutes mes souillures, détruisez toutes mes iniquités. Vous qui « ne conservez aucune tache, accordez-moi d'éviter *Ammah*, d'en- « trer dans *Ra-Sta* et de traverser les portes mystérieuses de l'A- « menti. Donnez-moi donc les deux pains sacrés (*Schensu* et *Peresu*) « comme aux autres esprits. » Les quatre esprits répondent au suppliant : « Entres et sors, dans *Ra-Sta*; traverses, viens ! Nous effa- « çons toutes tes souillures, nous détruisons toutes tes iniqui- « tés, etc. »

L'osiris employait un autre moyen d'invocation dont il est nécessaire de bien se rendre compte pour comprendre l'économie des textes religieux. L'homme, pénétré de sa petitesse en face du dieu qu'il invoque, n'ose parler en son nom; Jamblique nous apprend que l'Égyptien, dans sa prière, se couvrait de la divinité et revêtait le caractère d'un dieu; instruit par l'initiation, il se servait des paroles sacrées qui contenaient les mystères des attributs divins. De là cette appellation constante de *l'osiris un tel;* de là ces formules : « Je suis le grand dieu, etc., je suis l'âme en deux ju- « meaux, etc. » Ces rites expliquent assez clairement l'origine de la croyance aux effets des formules magiques sur les esprits infernaux, conjurés à l'aide des noms divins.

L'âme, rajeunie dans le sein d'Isis, est admise dans le cycle des astres qui suivent *Sothis* et *Sahou* (Orion). Plusieurs chapitres contiennent des hymnes consacrées à cette résurrection divine; nous citerons en première ligne le chapitre 64, dont nous avons préparé la

(1) V. Todtenbuch, ch. 126, 1, 2, 3, 4, 5.

traduction. Il n'est plus question de changement ni de métempsycose pour l'âme glorifiée : « L'éternité devient le cours de la vie ! » dit à l'osiris le texte du chapitre 109 (1). La destinée du corps des élus n'est pas mentionnée dans le chapitre 17 ; nous savons cependant qu'il devait être associé à la faveur de la résurrection. D'après le chapitre 154, la lumière divine lui avait accordé la grâce d'être préservé de la corruption : on voit, au chapitre 89, l'âme qui vient réveiller sa momie sur le lit funèbre, et le dieu leur promet qu'ils ne seront plus jamais séparés.

Les âmes contre lesquelles le juge a prononcé la fatale sentence sont livrées aux bourreaux ; les esprits chargés de ce rôle odieux sont dépeints comme les compagnons de *Set*, l'ennemi d'Osiris. Il est facile de reconnaître ici l'application d'une loi générale dans la lutte des cultes antagonistes : les dieux du voisin sont métamorphosés en démons. L'hostilité entre les partisans de *Set* ou Typhon et ceux d'Osiris dura jusqu'au temps des Grecs (2). Dans la doctrine du *Rituel* funéraire, *Set* est identifié avec le génie du mal, le grand serpent, celui que le chapitre 15 nomme *Apap* (3) et « qui dévore les âmes. » Notre texte nous apprend que les corps devaient aussi recevoir leur part du châtiment ; on y voit les démons chargés d'infliger aux damnés la peine du feu ; mais la *seconde mort* figure en première ligne parmi les supplices des méchants. Souvent c'est Horus lui-même, dans son caractère de dieu vengeur, qui décapite les mânes et livre leurs âmes à l'annihilation. Il semble donc que l'éternité n'ait été promise qu'aux esprits justifiés, si toutefois les angoisses d'une mort perpétuelle ne sont pas sous-entendues dans ces sombres légendes.

Le lecteur percevra facilement de nombreux points de contact entre ces doctrines et les croyances religieuses des autres peuples de l'antiquité. La tradition hébraïque mérite surtout un examen comparatif auquel le long séjour de la famille de Jacob en Égypte donne un intérêt historique tout particulier. Je me réserve de

(1) V. Todtenbuch, 109, 11.

(2) *Set* était vénéré comme dieu à Ombos ; il paraît sur une stèle de Leyde comme vainqueur du serpent. C'est le même personnage qui, sous les noms de *Soutech* et de *Baal*, était le dieu des populations sémitiques de la Basse-Égypte. Dans notre chapitre lui-même, *Set*, au verset 35, apparaît dans un rôle favorable.

(3) V Todtenbuch, ch. 15, l. 7.

présenter quelques remarques à ce sujet, quand j'aurai complété la publication des textes que doit comprendre ce travail; mon seul but est aujourd'hui de résumer fidèlement les notions qui résultent du chapitre 17 : j'espère que l'abondance des matériaux et le ton particulier d'enseignement qui y règne auront justifié la priorité que je lui ai accordée.

---

Paris. — Typographie de Pillet fils aîné, rue des Grands-Augustins, 5.

Date Due

OCT 2 '67

FACULTY

PRINTED IN U. S. A.

PJ1557 .R85
Etudes sur le rituel funeraire des
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00027 2940